نموذج ترخيص

أنا الطالـب: **محمد حسني الشريف،** أمنح الجامعة الأردنية و/أو من تفوضه ترخيصًا غير حصري دون مقابل بنشر و/أو استعمال و/أو استغلال و/أو ترجمة و/أو تصوير و/أو إعادة انتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و/أو إلكترونية أو غير ذلك، رسالة الماجستير/ الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها: **المُستند الثقافي العربي الإسلامي لفلسفة التصوّف في الإسلام: ابن عربي أنموذجا،** وذلك لغايات البحث العلمي و/أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعة و/أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: **محمد حسني الشريف**

التوقيـــع:

التاريـــخ: ٢١/٩/٢٠٢٢

المُستند الثقافي العربي الإسلامي لفلسفة التصوّف في الإسلام: ابن عربي أنموذجا

إعداد

محمد حسني الشريف

المشرف

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد

قُدِّمَتْ هذه الأطروحة استكمالًا لمُتَطَلَّبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة

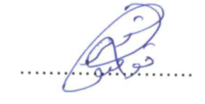
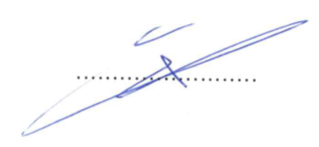
كلية الدراسات العليا

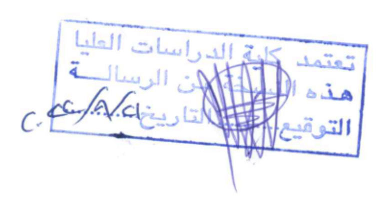
الجامعة الأردنية

آب، 2022

قرار لجنة مناقشة

نوقشت هذه الأطروحة، الموسومة بـ "المستند الثقافي العربي الإسلامي لفلسفة التصوف في الإسلام: ابن عربي أنموذجا"، وأجيزت بتاريخ: 2022/8/30.

أعضاء لجنة المناقشــــة	التوقيـــــع
الدكتور عزمي طه "السيد أحمد"، مشرفا أستاذ – الفلسفة الإسلامية	....
الدكتور توفيق لويس شومر، عضوا أستاذ - الفلسفة الغربية المعاصرة/ فلسفة العلم	 ....
الدكتور ضرار علي بني ياسين، عضوا أستاذ مشارك – فكر عربي حديث ومعاصر	 ....
الدكتور أمين يوسف عوده عوده، عضوا خارجيا أستاذ – الأدب الصوفي في العصر العباسي (جامعة آل البيت)	....



الاهــــــداء

إلى والدي وأبي وشيخي

فضيلة الشيخ حسني حسن الشريف

على ما كابده ويكابده في تخلية نفسي وتحليتها

حتى حُبّب إليّ "طريق القوم" وتزيّن في قلبي

أسأل الله أن يمد في عمره وأن يُمتّعه بموفور الصحة والعافية

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي أنعم عليّ بهباته وأعطياته، وهيأ لي من الأسباب التي مكّنتني من إنجاز هذا العمل.

أخص بالشكر الأستاذ الدكتور عزمي طه "السيد أحمد" الذي أشرف على هذه الأطروحة، ومنحني من وقته وعلمه ما يؤدي إلى أن يكون هذا العمل منجزا اليوم. فله جزيل الشكر وبالغ التقدير. وكذلك فالشكر موصول إلى أساتذتي أعضاء الهيئة التدريسية في قسم الفلسفة في الجامعة الأردنية، وكذلك أعضاء لجنة المناقشة على وقتهم وملاحظاتهم القيّمة التي أجازت هذا العمل. كما أتقدّم بالشكر لوالداي حفظهما الله على رعايتهما وتوجيهاتهما، وكذلك زوجتي على مؤازرتها، وإخواني وأخواتي وأصدقائي على دعمهم الدّائم.

قائمة المحتويات

المُستند الثقافي العربي الإسلامي لفلسفة التصوّف في الإسلام: ابن عربي أنموذجا

إعـــــداد

محمد حسني الشريف

المشرف

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد

الملخص

هدفت هذه الدراسة إلى بحث نشأة التصوّف الإسلامي في الإطار الثقافي العربي الإسلامي، من خلال فهم الثقافة وآليات النسبة الثقافية، وبالتالي إبراز العناصر الرئيسية المؤثرة فيه من قبيل النص القرآني وأفعال النبي صلى الله عليه وسلّم وغيرها. كما هدفت الدراسة إلى فهم الأبعاد المختلفة للتصوّف الإسلامي المُتناولة من قبل الباحثين فيه، من خلال بحث المقاربات السابقة التي تناولته، سواء كان ذلك من حيث تعريفاته أو تجربته الروحية أو إطاراته المعرفية. وهدفت الدراسة كذلك إلى فهم فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية، من خلال الأفكار الرئيسية لفلسفته الصّوفية ومدى صحة نسبتها إلى الإطار الثقافي العربي الإسلامي. وقد خلُصت الدراسة إلى أن الثقافة هي معرفة عملية مكتسبة، تنطوي على جانب معياري، تتجلّى في السلوك الواعي للإنسان بما يخص علاقته بالوجود، وهذه المعرفة العملية مبنية على معرفة نظرية. وأن آليات النسبة الثقافية مبنية على ثلاثة عوامل رئيسية وهي: الحاكميات الثقافية وحجم الإزاحة وطبيعتها والقصدية، وخلُصت الدراسة كذلك إلى أن المعرفة الصوفية المبنية على التجربة الصوفية لها اعتبار معرفي، وخلُصت الدراسة كذلك إلى أن

القائلين بالتأثير الخارجي لنشأة التصوّف الإسلامي لم يُقدّموا برهانا على وجود اختراق ثقافي خارجي في نشأة التصوّف الإسلامي، وبالتالي يكون التصوّف الإسلامي قد نشأ نشأة عربية إسلامية خالصة، وكذلك خلُصت الدراسة إلى أن هناك فروقات جوهرية بين الأفكار التي قدمها محيي الدين بن عربي وبين بعض الأفكار الأجنبية التي حاول بعض الباحثين رد فلسفة ابن عربي إليها، وأن الدليل لم يقم على أن بعض التشابهات قد أفضت إلى اختراق ثقافي خارجي لفلسفة ابن عربي الصوفية، وبالتالي تكون أفكار ابن عربي منسوبة إلى الإطار الثقافي العربي الإسلامي الذي نسب نفسه إليه، فهي عربية إسلامية خالصة.

مقدّمة

يُشكّل التصوف من حيث ماهيّته أولا، ومن حيث تمثّلاته ثانيا، حقلا معرفيا خصبا للبحث، سواء كان ينطلق من موقف معرفي أو من موقف حياتي، فقد شكلت دراسة التصوّف بشكل عام، والتصوّف الإسلامي بشكل خاص، مساحة لا بأس بها في الدراسات الفلسفية، سواءً كانت هذه الدراسات في ميادين الفلسفة الغربية التي تتبّعته كظاهرة دينية، أو كانت ممثلة بالدراسات الاستشراقية، أو انطلاقا من الفلسفة الإسلامية والفكر العربي، وبسبب من هذا التنوع في الموقف البحثي نتج لدينا تباين في النتائج والمُقاربات جعلت من التصوّف عامة والتصوّف الإسلامي خاصة مادة قابلة للبحث وإعادة البحث، ويمكن رصد هذا في معظم الكتابات والدراسات التي تناولت التصوّف ودرسته، إذ يظهر هذا التباين ليس فقط فيما ينتج من تمظهرات للتصوّف، بل في ماهيّته أساسا، من تعريفه وحدوده، ونشأته ومصادره، وصولا إلى تمثّلاته وامتداداته، تأسيسا على أن الاهتمام به قادم من داخله وخارجه، ومن قابلِه وشانئه على حدّ سواء.

نتج عن هذا التباين موقفان بارزان يُشكّلان الاتجاهين الرئيسين المتضادّين تجاه فهم نشأة التصوّف الإسلامي وتطوّره؛ موقفٌ تُمثّله الدراسات الاستشراقية والذي يميل في غالبه المبكّر إلى اعتبار التصوّف تركيبا ورد من خارج الثقافة العربية الإسلامية، وتسلّل إليها عقب احتكاك العرب المسلمين بمن جاورهم، سواء كان هذا الوافد من ثقافات هندية أو فارسية أو يونانية أو غيرها. وموقف مخالف يمثّله الجيل المتأخر من المستشرقين وغالبية المُفكرين والفلاسفة العرب ممن اعتنوا بالتصوّف رجّحوا وجهة نظر مخالفة مؤدّاها بأن ثمة أصالة عربية إسلامية للتصوّف بوصفه بعدا روحيا أصيلا للإسلام، وإن تأثّر لاحقا تأثرا شكليا بفعل الاحتكاك الثقافي بتصوّف الآخر، وستُعنى الدراسة في تفصيل هذين الموقفين.

والحقيقة أن الجهود البحثية السابقة انصبّت في معظمها على دراسة النشأة الصوفية وصولا للقرن الرابع الهجري، ثم يكون الحكم شكليا على ما تبع من تطوّر للحركة الصوفية في الإسلام، خصوصا ما يتعلّق بالفلسفة الإشراقية الصوفية أو ما يتعلّق بفكر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ويتلخص المشهد إما باتهام هذين التيارين بأنهما تبلورا نتيجة للثقافة الأجنبية أو بالسكوت والاكتفاء بتقرير أصول النشأة الصوفية الإسلامية لغاية القرن الرابع الهجري، وستُعنى هذه الدراسة بتبيان المرجع الثقافي الذي يستند عليه ابن عربي في أفكاره الرئيسية، حيث إن محيي الدين بن عربي (1165-1240م)(560-638هـ) شخصية صوفية وفلسفية بارزة، لها انتاجات غزيرة في ميادين التصوّف والفلسفة، حتى إن ثم من اعتبره أعظم فيلسوف مسلم على الاطلاق شرط أن نفهم الفلسفة بمعناها الواسع والحديث وليس على أنها مجرّد التزام فلسفي معيّن[١]، واعتنت هذه الدراسة بالأفكار الرئيسية التي طرحها ابن عربي، وبيان إمكانية النظر إليها كأفكار تنتمي إلى الإطار الثقافي العربي الإسلامي.

انعقدت هذه الدراسة في مقدّمة وأربعة فصول رئيسية وخاتمة، اعتنى الفصل الأول منها بمسألة الثقافة، والحقيقة أن ثمة حاجة لإفراد فصل للثقافة مردّها أننا نتحدّث عن مستند (ثقافي) لفلسفة التصوّف في الإسلام، فوجب بموجب هذا فهم الثقافة، والأهم فهم المثاقفة أو آليات النسبة الثقافية، ومتى يُسمح بنسْب فكرة معيّنة إلى ثقافة معيّنة، فحاولنا في هذا الفصل إبراز هذه الآلية بشكل منهجي وواضح.

أما الفصل الثاني فقد اعتنى بمسألة التصوّف والفلسفة، ابتداء من تعريف التصوّف لغة واصطلاحا، ومن ثم محاولة فهم التجربة الصوفية والمعرفة الصوفية وعلاقة ذلك بالفلسفة، والحقيقة

---

[1] Chittick, William,"Ibn Arabi", **The Stanford Encyclopedia of philosophy** (Spring 2014 edition)

أن الغاية الضرورية لهذا الفصل إضافة إلى أهمية تعريف التصوّف هو تبرير الحكم عما إذا كان ثمة (شرعية) للفظة (فلسفة صوفية) التي يشتمل عليها عنوان هذه الدراسة.

أما الفصل الثالث فقد اعتنى بمصادر التصوّف الإسلامي المُبكّر (القرنين الثالث والرابع الهجريين) كما قدّمه المُستشرقون والمفكّرون العرب المعاصرون، وهذا الفصل هو بمثابة التحليل الأبستمولوجي للدراسة يُمثّل علة هذا البحث، فآراء المستشرقين والمفكرين العرب في نشأة التصوف الإسلامي وتطوّره هي ما استدعت هذا البحث، ابتداءً من الموقف الذي يتحدّث عن تأثير عوامل ثقافية خارجية لنشأة التصوّف، وقد مثّل هذا الموقف الاستشراق المبكّر، ومن ثمّ الموقف المتبدّل والمخفّف لهذه الآثار دون أن ينفيها بعد العام 1921م، وقد مثّله المستشرقون المتأخّرون ومعظم المفكّرين العرب المعاصرين، فاهتم هذا الفصل بعرض هذه المواقف وحججها ومن ثم نقدها. وعليه يُقرأ هذا الفصل قبل الفصل الأخير من الدراسة ومعه، إذ إنهما مرتبطان ارتباطا وثيقا.

أما الفصل الرابع والذي يمثّل المحور الرئيسي لهذه الدراسة، فقد عرض فلسفة الشيخ الأكبر الصوفية من خلال ثلاث نظريات وهي : الأعيان الثابتة ووحدة الوجود ونظريته في الكلمة أو الإنسان الكامل، والتي دار حولها جدل كبير بما يخص نسبتها إلى الثقافة العربية الإسلامية، ثم بيّن هذا الفصل بتطبيقه للمعايير التي تناولناها في الفصل الأول من هذه الدراسة نسبة هذه الأفكار واستنادها إلى الثقافة العربية الإسلامية.

مشكلة الدراسة:

يمكن القول أن المشكلة الأساسية لهذه الدراسة تتمثّل في البحث عما إذا كان ثمة أصالة عربية إسلامية لفلسفة التصوّف[١] في الإسلام عامة وأفكار الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي خاصة، أم نحن بصدد تأثيرات ثقافية خارجية وردت إلى الداخل الإسلامي فأنتجت فلسفة صوفية وافدة ترتدي لباسا إسلاميا. وذلك من خلال بحث فلسفة التصوّف الإسلامي وفحصها محكومة إلى البُنية الثقافية العربية الإسلامية التي تولّد فيها وشكّل أبرز مفاهيمه واتجاهاته الفلسفية، وسيكون ذلك في فحص التصوّف الإسلامي وفلسفته ومقاربته "ثقافيا"، بعد استعراض المقاربات الأخرى التي درسته سابقا وفحصها.

وعليه فإن مشكلة الدراسة تتلخص في إجابة الأسئلة الرئيسية التالية:

١. ما الثقافة؟ وكيف يمكن نسبة فكرة ما لثقافة معيّنة؟

٢. هل يُمكن اعتبار التصوف العربي الإسلامي ناشئا عن وعيٍ ثقافي عربي إسلامي منسوب إلى ثقافته؟

٣. هل شكّلت فلسفة ابن عربي الصّوفية وأفكاره الرئيسية نموذجا لتصوّفٍ عربي إسلامي؟ وكيف ذلك؟

أهمية الدراسة:

يحظى التصوّف الإسلامي باهتمام كبير، سواء نُظِر إليه على اعتبار أنه فلسفة أو ظاهرة دينية أو غير ذلك، ويمكننا القول إن الدراسات الاستشراقية في القرن التاسع عشر وبداية القرن

---

[١] نقصد بفلسفة التصوّف الأفكار الصوفية التي تنتج كمحصّلة لأداتي العقل المجرّد والكشف الصوفي معا كما سننبّه إلى هذا في الفصل الثاني من هذه الدراسة. ولما كانت هذه النتيجة المعرفية (الصوفية) تستند إلى التصوّف ومفاهيمه وأحواله صار لزاما فهم التصوّف ونشأته وما يستند إليه.

العشرين قد مالت في غالبها إلى القول بأن ثمة تأثيرا خارجيا جوهريا (لا ينتمي إلى المصادر العربية الإسلامية) لحق في نشأة التصوّف الإسلامي المبكّرة، بعد العام ١٩٢١ تبدّل هذا القول أو خُفّف بفضل بعض من الدراسات الاستشراقية المتأخرة وجهود مجموعة من الدارسين العرب الذين انتقدوا هذه النظرة وإن لم ينفوا الأمر جملة وتفصيلا، كان هذا ما يخص النشأة المبكرة للتصوّف (لغاية القرنين الثالث والرابع الهجريين)، أما الموقف الذي يخص الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي فأمره مختلف، فالدراسات التي تناولته بالاشتباك المباشر مع نصوصه محدودة، ويغلب عليها طابع التعميمات مرة وعدم إدراك مقاصده مرة أخرى، كذلك يغلب عليها عدم وضوح المعايير التي تستند إليها في الحكم، ومن هنا كانت أهمية هذه الدراسة بأنها تناولت النصوص مباشرة من كتب ابن عربي، وحاولت إقامة معايير واضحة للثقافة وآليات النسبة الثقافية، ثم طبقتها على ما ظهر من تحليل لنصوص الشيخ الأكبر، كما أنها أقامت عرضا لمقولات المستشرقين ومقولات المفكرين العرب المعاصرين عن التصوّف المبكّر، ثم طبقت معيارها كذلك على هذه المرحلة الصوفية المبكرة، على أمل أن يكون هذا طرحا جديدا في تناول التصوّف، واستعادة النظرة إليه كحالة عربية إسلامية أصيلة.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بحث نشأة التصوّف الإسلامي في الإطار الثقافي العربي الإسلامي، من خلال فهم الثقافة وآليات النسبة الثقافية، ومن ثم فهم الإطار الثقافي العربي الإسلامي الذي وُلِد فيه التصوّف، وإبراز العناصر الرئيسية المؤثرة فيه من قبيل النص القرآني، وأفعال النبي صلى الله عليه وسلّم وغيرهما.

كما تهدف الدراسة إلى فهم الأبعاد المختلفة للتصوّف الإسلامي المُتناولة من قبل الباحثين فيه، من خلال بحث المقاربات السابقة التي تناولته، سواء كان ذلك من حيث تعريفاته أو تجربته الروحية أو إطاراته المعرفية.

وتهدف الدراسة كذلك إلى فهم فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية، من خلال الأفكار الرئيسية لفلسفته الصّوفية ومدى صحة نسبتها إلى الإطار الثقافي العربي الإسلامي.

أسئلة أو فرضيات الدراسة:

ستحاول الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية:

١. ما الثقافة؟ وكيف يمكن نسبة فكرة ما لثقافة معيّنة؟
٢. كيف يُمكن اعتبار التصوف العربي الإسلامي ناشئا عن وعيٍ ثقافي عربي إسلامي منسوب إلى ثقافته؟
٣. ما الأفكار الرئيسية في فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية؟
٤. كيف شكّلت أفكار ابن عربي الرئيسية أنموذجا لتصوّف عربي إسلامي؟

الدراسات السابقة:

نستعرض فيما يلي بعض الدراسات العربية والأجنبية التي بحثت في موضوع التصوّف الإسلامي والتصوّف عند ابن عربي، وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات المتعلّقة بالتصوّف الإسلامي وفيرة، لكن هذه الدراسات هي الأكثر قربا من موضوع الدراسة، لذا وقع الاختيار عليها، مع الإشارة إلى أن ما سيُميّز هذه الدراسة عن سابقاتها هي المقاربة الثقافية لفلسفة التصوّف العربي الإسلامي، والتي ستسعى لتبيان الأطر الثقافية العربية الإسلامية للتصوّف الإسلامي ولأفكار الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

- دراسة لحيدر، علي (2007) بعنوان "**التصوّف الفلسفي في الإسلام – جذوره وسنده الإسلامي**" (مجلّة تشرين للدراسات والبحوث العلمية)، سوريا، والتي هدفت إلى رصد بعض التأثيرات التي تلقّاها المتصوّفة المسلمون من فلسفات كانت قبل الميلاد كالفيثاغورية والرواقية والأفلاطونية الحديثة من الغرب، والهندية والبوذية من الشرق، وكذلك هدفت إلى رصد السند الشرعي الإسلامي الذي حرص المتصوفة المسلمون على إيجاده للدفاع عن أنفسهم وعن أفكارهم في وجه خصومهم من الفقهاء، وقد خلُصت الدراسة إلى أن المتصوفة المسلمين اعتمدوا التأويل في قراءة القرآن الكريم، وجعلوا بعض آياته سندا لمعتقداتهم، كما اعتمدوا بعض الأحاديث الشريفة والقدسية، وجعلوها سندا لكثير من آرائهم. هذا الأمر جعلهم تيارا فكريا وثقافيا وسلوكيا موازيا للإسلام أحيانا ومخالطا له في أحيان أخرى، وبالتالي فقد نجح متصوّفة المسلمين في خلق تيار فكري وفلسفي في إطار إسلامي، كما خلصت الدراسة إلى أن التصوّف تيار فكري تعود جذوره إلى عصور ضاربة في القدم، وأن التصوّف الإسلامي فيه الكثير من التأثيرات الغريبة عن الإسلام، ومنها جذور يونانية وشرقية.

- دراسة لطراد، مجيد مخلف (2015) بعنوان "**الجذور الفكرية للتصوّف الإسلامي**" (مجلّة التراث العلمي العربي)،العراق، هدفت الدراسة إلى البحث في الجذور الفكرية للتصوّف الإسلامي، وخلُصت إلى أن هناك اختلاف في وجهات النظر بشأن الجذور الفكرية للتصوف الإسلامي يصل إلى حد التناقض، فمنها ما يعتقد أنه تجربة إسلامي خالصة استحدثت أفكارها واتجاهها وأخلاقياتها من جوهر الإسلام نفسه، والبعض الآخر يرى العكس من ذلك تماما ويذهب باتجاه مخالف يؤكد أن التصوف ما هو إلا فلسفة عقلية تستمد عناصرها من الفلسفة اليونانية والفلسفات الأخرى، وقد أكدت الدراسة أن الرأيين فيهما جانب من الصّواب، فكون التصوّف تراث إسلامي لا بد أن تكون جذوره الأساسية والأولى هي إسلامية، لكن ذلك لا يعني أبدا أنه لم يتأثر بشكل أو بآخر بالعناصر الأخرى التي أشارت إليها الدراسة بشيء من التفصيل.

- دراسة للنعيمي، أيوب (2016) بعنوان "**أصول التصوّف الإسلامي من منظور المستشرقين**" (مجلّة البحوث والدراسات الإسلامية)، الجزائر، هدفت الدراسة إلى بحث نظرة المستشرقين إلى التصوّف الذي ظهر في إطار الدولة العربية الإسلامية، وقد خلُصت الدراسة إلى أن هناك وجهات نظر مختلفة لدى المستشرقين، فمنهم من يرى أن التصوف وُلِد من رحم العقيدة الإسلامية، بينما يرى آخرون أن التصوّف عنصر دخيل على الدين الإسلامي، نشأ وتأثّر بفعل عوامل خارجية، نتيجة لاتساع الدولة الإسلامية وامتدادها إلى مساحات واسعة مترامية الأطراف شرقا وغربا، واصطدمت بثقافات وديانات وعقائد الأمم والشعوب التي أصبحت تحت سلطانها السياسي، ورأى فريق آخر أن التصوّف يعود إلى حركة الزهد التي رانت على العالم الإسلامي في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني، ولم يضع هؤلاء المستشرقون حدودا بين الزهد والتصوّف، وعزا فريق آخر أن نشأة التصوف كانت نتيجة الاضطرابات السياسية والتناحر القبلي الذي ظهر في

أواخر العصر الأموي. وهناك من يرى أن التصوّف تأثر في بعض جوانبه بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، حين وجد المتصوفة أنفسهم يعيشون على تربة الثقافة الهيلينستية في العراق والشام ومصر، ومنهم من رأى أن التصوف هو ردة فعل للعقل الآري لدين فرضه الساميون عليهم، وانتهى بعضهم إلى أن التصوف أقرب إلى مزاج الفرس من العرب وبرهنوا على نظرتهم هذه بأن أوائل المتصوفة كانوا من بلاد فارس.

- دراسة لسامي، سحر (2017) بعنوان "**التصوّف الإسلامي بين الإشراق والهرمينوطيقا**" (أعمال الندوة الفلسفية الثامنة والعشرون للجمعية الفلسفية المصرية : المنهج الفلسفي)، مصر، هدفت الدراسة إلى بحث الفكر الإشراقي وأثره العالمي قديما وحديثا في ضوء نظريات القراءة والتأويل، وذلك من خلال بحث الموضوعات التالية:

١. الفكر الإشراقي وجذوره، مع الإشارة إلى نظرية الفيض والنور الإلهي وإنجاز السهروردي والحلاج، والرمزية الصوفية.
٢. المنهج الهرمينوطيقي وجذوره وعلاقته بالفكر الصوفي، مع الإشارة لنظريات القراءة.
٣. تفاسير المتصوفة للنص وآليات الفهم.
٤. تأويل ابن عربي للنص القرآني، والصياغات الأدبية في مؤلفاته التي تعيد كتابة العالم، وتعرض رؤى ابن عربي من منظور معرفي خاص. وسيميولوجية النصوص.
٥. النص النثري والشعري الصوفي بين المنهجين: الإشراقي والتأويلي، وتأويل المتصوفة لنصوصهم، في إطار اللغة الإشارية ذات الرموز والدلالات الخاصة، والمعجم الصوفي المتميز.

وقد خلصت الدراسة إلى أن هناك الكثير من الصلات بين التصوف والفلسفة والفكر الإشراقي، مع اختلاف آليات المعرفة حيث تعتمد الفلسفة على العقل والمنطق، وإن كانت بعض المدارس الصوفية ومنها الإشراقية قد اشتركت مع الفلسفة في بعض العناصر المعرفية والأسئلة الفلسفية

الجوهرية، فإن الأمر عند المتصوفة ارتبط بالتجربة الروحية والأحوال والمقامات، وخلُصت كذلك إلى أن اشتباك التجربة الصوفية الروحية مع فكرة المعرفة والإدراك والذات العارفة، وعلاقة ذلك بما قيل عن تقلب أحوال الصوفي والمكاشفات الوجدانية والإلهام، صنع نوعا من الصعوبة في أخذ كلام الصوفية وفقا لظاهره، أو الوقوف عند الحدود اللغوية أو النصية للكتابة الصوفية، وأوجد ضرورة لأن تكون كل قراءة للنص الصوفي هي محاولة جديدة للفهم، وفك الرموز الصوفية والكشف عن الطبيعة الإشارية للغة التي تعبر عن المضمون الجوهري للنص، الذي يستوجب التأويل بشكل دائم، والذي يمنح أبعادا جديدة مع كل قراءة، كما يجعل من كل قراءة جديدة للنص الصوفي كتابة جديدة له قابلة بدورها للتأويل، وهكذا يكون النص الصوفي نصا كونيا مفتوحا قابلا للقراءة بشكل متجدّد.

- دراسة لهاليجان، فريدريكا (2001) بعنوان " **The creative imagination of the Sufi mystic, Ibn ‘Arabi”** [1]، شيكاجو، هدفت الدراسة إلى بحث فكر محيي الدين بن عربي ورؤيته في الأحلام والرؤى والعمليات النبوية، وقد خلُصت الدراسة إلى أن رؤية ابن عربي قد تكون مفيدة لعصرنا الأكثر علمانية، وأن النتائج التي توصّل إليها كارل يونج توازي بعض ما كشف عنه التصوّف، لكن ابن عربي يذهب إلى أبعد من يونغ في الخيال النشط باعتباره واعيا للإرادة والعفوية كعمليات مستقلّة، ومن خلال الاستسلام والفناء في الله يفتح الصوفي نفسه لتلقي الظهورات مما يؤدي إلى حياة يعيش فيها على الدوام واعيا بالحضور الإلهي، الاتحاد مع الإله هو هدف الصوفي وابن عربي يوضّح لنا وصفا تفصيليا لكيفية تجربة هذه الحياة.

- دراسة عبد الحميد، عرفان (2004) بعنوان "**في التصوّف المقارن: ملاحظات منهجية**" (المعهد العالمي للفكر الإسلامي – مكتب الأردن)، هدفت الدراسة إلى معرفة الأنماط والنماذج العامة

---

[1] دراسة غير مترجمة

للخبرة الصوفية، وإلى إجابة سؤال: هل التجربة الصوفية بخصائصها العامة المشتركة هي تجربة واحدة ومتماثلة في جميع الأديان أم أن لكل دين تجربته الخاصة؟ وقد خلصت الدراسة إلى أن هناك إجابتين عن هذا السؤال، الأولى أن التجربة الصوفية في جميع الأديان متماثلة ومتشابهة وتصدر في كل أنماطها عن نواة مشتركة وواحدة لمكونات التجربة، والإجابة الثانية هي نقيض الأولى، وتؤكد بأن لكل دين تصوّفه الخاص به الصادر عن تعاليمه ومحدداته، وترجّح الدراسة أن النظرية الأولى تسوق في أغلب الأحايين إلى المصادرة التاريخية والتعميمات الجارفة، بالتماس أوجه التشابه والمماثلة بين الدوائر الصوفية، ورد اللاحق إلى السابق من غير قرائن تاريخية تؤيد ذلك، وهي النظرة التي هيمنت على دراسات المستشرقين عموما، أما النظرة الثانية فبدورها تتنكّر كلية إلى المعالم والخصائص المشتركة التي أحصتها الدراسة والتي في مجموعها تشكّل قاسما مشتركا وتماثلا قويا، وبالتالي ترى الدراسة أنه لا بد من دراسة الظاهرة الصوفية بالمنهجين معا، باعتبارهما متكاملين، دونما تضاد بينهما، فينصرف الباحث عندئذ إلى رصد العوامل المعقدة والمتضافرة – الذاتية – لنشأة الظاهرة في كل دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الأديان.

- دراسة لشير، جوناثان (2004) بعنوان "**Mysticism and scientific naturalism**" (جامعة فيرجينيا)[1]، والتي هدفت إلى بحث كيفية فهم التجارب الصّوفية من وجهة نظر علمية، وعن الأهمية المحتملة لهذه الخبرات على الطبيعة العلمية. وقد خلصت الدراسة إلى أنه وبغض النظر عن كل اعتبارات التجارب الصوفية، فإن الاستنتاج الوحيد المعقول هو الوقوف بحزم على جانب "الطبيعية المنهجية" لتتبّع الدليل التجريبي، وأن هذا هو أفضل ما يمكننا القيام به في الفصل بين الواقع وبين تحيّزاتنا الذاتية.

---

[1] دراسة غير مترجمة

- دراسة للبصير، سمراء (2018) بعنوان "**تلقي الخطاب الصوفي في النقد العربي بين القديم والحديث**" (رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراة العلوم في الأدب العربي)، جامعة بوضياف، الجزائر.

هدفت إلى دراسة أنماط التلقي التي تصدّت لقراءة الخطاب الصوفي، والكشف عن الدور الذي تضطلع به القراءة، ويضطلع به المتلقي، في إعادة إحياء الأعمال الأدبية وتحديد معناها وقيمتها عبر التاريخ، وعبر السياق الثقافي. وقد خلُصت الدراسة إلى أن الخطاب الصوفي شكّل منعطفا تاريخيا كبيرا في الثقافة العربية، وذلك لما أحدثه من إشكالات واختلافات في الرؤى النقدية والفكرية التي دارت حوله، وإذ يشتغل الخطاب الصوفي وفق مستويين، من حيث هو خطاب لفظي (فعل الكتابة)، ومن حيث هو ممارسة عملية فإن حضوره متعدد الأبعاد، ذو أفق لا متناه في طلب المعرفة الروحانية، وعليه فإن قراءة الخطاب الصوفي وتلقّيه يعدّان من أصعب الأعمال التي يحتاج فيها السائر إلى مواصفات معينة، كما أنه من الظلم والتعسف إصدار أحكام ذاتية بخصوص هذا الخطاب، دون تفعيل لآليات التأويل، للوقوف على مقاصد الخطاب الصوفي ومعانيه، كما خلصت الدراسة إلى أن أزمة التواصل التي رافقت التصوف تبقى واحدة من أهم الإشكالات الفكرية التي يثيرها هذا الخطاب، وخلصت الدراسة كذلك إلى أن هذا التنوع في أشكال القراءة يكشف من زاوية أخرى عن ثراء المدوّنة الصوفية واستقراء أحوال الإنسان، فهذا التنوع كان سمة المواقف التي تم تبنيها تجاه هذا الخطاب، وهو الذي أكسبه الاستمرارية، حتى أضحى ضرورة حضارية تمليها حاجة راهنة.

منهج البحث:

استُخدِمت في البحث كل من المناهج التالية:

١. المنهج التحليلي النقدي في تحليل أفكار ابن عربي الرئيسية، وعلاقتها بالثقافة العربية الإسلامية، عبر تحليل الأفكار الواردة في المصادر والمراجع لغايات التأصيل الفلسفي، ومن ثم نقدها لتوضيح صلاحيّتها وكشف الدلالات الابستيمية لها.

٢. المنهج التاريخي في أجزاء من الدراسة حسب ما تقتضي الحاجة.

٣. المنهج الوصفي في عرض الأفكار التي تستدعيها طبيعة البحث في أجزاء من هذه الدراسة.

الفصل الأول: معنى الثقافة وجدل المثاقفة

تمهيد

يمكن القول أن مفهوم الثقافة هو من المفاهيم التي تستدعي ضرورة إجرائية عند كل استخدام، فمفهوم الثقافة من عائلة المفاهيم التي تستدعي تعريفاً في كل مرة، وهي حالة مألوفة تنتج من سعة المفهوم، وامتداد مجاله، وتنتج كذلك من استلابه وتحويره وأدلجته في بعض الأحيان، وهو أمر منطبق في حالة مفهوم الثقافة، إذ خضع المفهوم لتطوّرات عديدة واقتحم مجالات عديدة.

إن المهمّة التي تلتزمها هذه الأطروحة في فاتحتها ليست باليسيرة، فالرصد البحثي يُشير إلى تباينات حادة في تناول ظاهرة الثقافة وإشكاليتها، سواء كان ذلك في مستوياتها الفكرية أو الاجتماعية، أو في تقرير الأولية للأولى على الثانية أو العكس، وتتداعى المسألة بطريقة بلغت ب **زيجمونت باومان**[1] لأن يقول بأن المجتمع بات يقدّم نفسه في رؤية العالم الجديدة لدى مبدعي الثقافة والرأي كمجتمع خفيّ إلا على الخيال، في صورة الإله كما تصوّرته في العصور الوسطى طائفة الفرنسيسكان، وهو أن الإله وفق هذا التصور الفرنسيسكاني كان متقلّبا ورهيبا في قدرته، ولا سبيل إلى معرفته ولا إلى التّكهّن بأفعاله فلا تُقيّده الطبيعة ولا العقل ولا يُبالي بالخير ولا بالشّر، أفهام البشر وأفعالهم تعجز عن فهمه[2]، بطبيعة الحال فإن إشارة **باومان** هذه هي في إطار الحداثة وما تبعها، لكن ومع إقرارنا بهذه الحال من التعقيد التي بلغها مفهوم الثقافة، إلا أننا ملزمون باتخاذ طريق يسهّل فهم أبعاد المسألة ويجلّيها، ليس فقط بسبب ما تقتضيه طبيعة هذه الدراسة من إجراء، وإنما كذلك لأننا نلحظ أن هذا التهويل قد يكون مفتعلا بشكل ما، فالثقافة في أطر العولمة التي نعيشها باتت تنعت نفسها بالسيولة بفعل "عولمي" ليتسنى لمروّجي الثقافة الحاكمة لعصر العولمة أن تتسرّب فتضرب الثابت في ثقافة

---

[1] زيجمونت باومان Zygmunt Bauman (١٩٢٥-٢٠١٧) عالم اجتماع بولندي.

[2] أنظر باومان، زيجمونت (2019)، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان. ص ٥٧

الآخر فتُطوّعه باتجاه سيولة مُروّجة، على أي حال، فمهمّتنا الآن تقتضي إيجاز تطوّر المفهوم قبل أن نشرع في استعراض أهم ما جاء في مفهوم الثقافة.

يمكن مثلا إيجاز ما لحق في المفهوم من تطّور في الفضاء الأوروبي بما يرصده لنا عبد الغني عماد بقوله " وقد اكتسبت كلمة ثقافة (Culture) معناها الفكري في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. فالكلمة الفرنسية كانت تعني في القرون الوسطى الطقوس الدينية (Cultes) لكنها في القرن السابع عشر كانت تعبر عن (فلاحة الأرض)، ومع القرن الثامن عشر اتخذت منحى يعبر عن التكوين الفكري عمومًا، وعن التقدم الفكري للشخص بخاصة، وعما يتطلبه ذلك من عمل، وما ينتج منه من تطبيقات. هذا هو المعنى الموجود في المعاجم الكلاسيكية. ولكن انتقال الكلمة إلى الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أكسبها لأول مرة، وقبل رجوعها إلى فرنسا، مضمونًا جماعيًا. فقد أصبحت تدل بخاصة على التقدم الفكري الذي يتحصل عليه الشخص أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة. أما الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له اللغة الألمانية كلمة (حضارة). ومع ذلك فإن مفهوم الثقافة سوف يمر بتحوّل آخر عند انتقاله من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنكليزية، وقد قامت بهذه الاستعارة الأنثروبولوجيا الإنكليزية وتحديدًا مع تايلور صاحب أشهر تعريف للثقافة، والذي أخذه أوائل علماء الأنثروبولوجيا الإنكليز والأمريكان"[١].

كذلك يُقسّم مالك بن نبي مجموع ما جاء في مجال الثقافة من تفسيرات إلى مدرستين: **المدرسة الغربية**، والتي ظلّت وفية لتقاليد عصر النهضة، وهي ترى عموما أن الثقافة ثمرة الفكر، أي ثمرة الإنسان، تقابلها طبعا: **المدرسة الماركسية**، والتي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع.[٢]

---

[١] عماد، عبد الغني (٢٠١٦)، **سوسيولوجيا الثقافة**، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان. ص ٢٦-٢٧
[٢] أنظر بن نبي، مالك (2000)، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق – سوريا. ص ٢٩

ويرصد لنا عبد الغني عماد في كتابه **سوسيولوجيا الثقافة**[1] مجموعة مقاربات لظاهرة الثقافة، ولكل منها محددات وتداعيات؛ **المقاربة الأولى هي المقاربة الأنثروبولوجية** وفيها يمكن الاستنتاج أن التعريفات ومنذ محاولة الإنجليزي إدوارد تايلور[٢] كانت تتطوّر تبعا لتطور الاتجاهات والمناهج والنظريات، ويمكن في هذا المجال رصد أربعة اتجاهات؛

الأول يقدم مقاربته من زاوية التاريخ الثقافي رسمه بواز وهرسكوفيتش.

الثاني يقوم بمقاربة الثقافة من خلال علاقتها بالشخصية.

الثالث يعمد إلى مقاربة الثقافة بالرجوع إلى نظريات الاتصال الحديثة منطلقا أساسا من النموذج اللساني. والرابع يستند إلى التحليل الوظيفي في مقاربة الثقافة.[٣]

أما المقاربة الانثروبولوجية الجديدة بشكل عام فيرى عماد أنها تركّز على ظاهرة التثاقف والتي شغلت العديد من الانثروبولوجيين، ومهّدت أفكارهم إلى نشوء الإيثولوجيا الثقافية التي تُفسّر التباين بين الثقافات في إطار التنوّع البيئي، كذلك فتحت الطريق نحو الإنثروبولوجيا الرمزية مع غليفورد غيرتز[٤].[٥]

أما **المقاربة الثانية** التي يتوقف عندها عبد الغني عماد فهي **المقاربة الإيديولوجية**، ويذهب فيها إلى تفكيك مفهوم الأيديولوجيا مع عبد الله العروي إلى ثلاث معان ومجالات: مجال الطرح السياسي، ومجال الاجتماعيات، ومجال الإبيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، بهدف التخفيف من حدة الغموض والالتباس والتي يعمل عليها غي روشيه[٦] مقدما قراءة يخلص بها إلى أن الأيديولوجيات ليست كل الثقافة بقدر ما هي عنصر من عناصرها، وهي ليست بالضرورة مرتبطة بالمجتمع الشامل

---

(١) عماد، **سوسيولوجيا الثقافة** ، ص١٠-١٣

٢ ادوارد تايلور Edward Taylor (١٨٣٢-١٩١٧) انثروبولوجي انجليزي ومؤسس لعلم الانثروبولوجيا الثقافية.

(٣) أنظر عماد، **سوسيولوجيا الثقافة**، ص ١٠

٤ Clifford Greetz (١٩٢٦-٢٠٠٦)أنثروبولوجي أمريكي يعد مؤسس المدرسة التأويلية في الانثروبولوجيا.

(٥) أنظر عماد، **سوسيولوجيا الثقافة**، ص ١٠

٦ Guy Rochet (١٩٢٤-؟؟) عالم اجتماع كندي

كما أراد ذلك كارل ماركس[١] جاعلا من الأيدولوجيا نتاج الطبقة الاجتماعي المسيطرة، بل أصبح بالإمكان الحديث عن أيديولوجيا جماعة جزئية.[٢]

أما **المقاربة الثالثة فهي المقاربة السوسيولوجية للثقافة** ورغم أن التعريف السوسيولوجي كما يرى عماد يشمل كل المقاربات إلا أنه أكثر تحديدًا. وقد قام العديد من السوسيولوجيين بتفتيت الكليات الكبرى للثقافة إلى وحدات أطلق عليها (السمات الثقافية)، وهي تعمل ككليات متشكّلة من اعتمادات كبرى متفاعلة في ما بينها يطلق عليها (الأنماط الثقافية) (Cultural Patterns). فالسمات لا توجد في حالة عزلة بعضها عن بعض، بل تتّحد مع غيرها لتشكل نمطًا يعمل ككل متضامن. تدرس سوسيولوجيا الثقافة التشابهات داخل هذه الأنماط، وهو ما يطلق عليه (الأنماط العامة للثقافة). وترى بعض المدارس، ومنهم رالف لنتون أن حاجات الفرد هي دوافع السلوك الأساسية، ولذلك فهذه الدوافع هي المسؤولة عن تفاعل المجتمع والثقافة. ويحددها بثلاثة عناصر رئيسية صالحة لتفسير السلوك البشري وهي:

- الحاجة إلى الاستجابة العاطفية.
- الحاجة إلى الخبرة الجديدة.
- الحاجة إلى الأمن.

ومع ذلك تذهب سوسيولوجية الثقافة في بعض أطروحاتها إلى أن أشكال السلوك المختلفة لا يمكن تفسيرها على أساس الحاجات الدافعة وحدها. فهذه الحاجات مجرد قوى ومحركات ودوافع. فالسلوك لا بد أن ينتظم ويتشكل في الوسط والبيئة التي يعيش فيها الفرد. وتنشأ (النظم الاجتماعية) انطلاقًا من هذا التصور الذي لا يفصل بين الحاجات ودوافعها والبيئة. ويرى مالينوفسكي أن أحسن

---

[١] Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣) فيلسوف وناقد للاقتصاد السياسي ومؤرخ وعالم اجتماع ومنظّر سياسي وصحفي وثوري اشتراكي ألماني.

[٢] أنظر عماد، **سوسيولوجيا الثقافة**، ص ص ١٠-١١

وصف لأي ثقافة يجب أن يقوم على معرفة نظمها الاجتماعية، وتحليل هذه النظم التي تأتلف فيها هذه الثقافة، سواء أكانت بدائية أم حديثة، ويمكن تحديدها بتسعة نظم (الأسرية – التربوية – الدينية – الأخلاقية – الجمالية – اللغوية – الاقتصادية – القانونية – السياسية). وفي كل مجتمع هناك نظم اجتماعية أساسية وفرعية، تشكّل مجتمعة ما يمكن أن نسميه التكامل الثقافي (Cultural Integration)، وفقدان هذا التكامل يؤدي إلى الاضطراب والفوضى. وكذلك فإن المقاربة السوسيولوجية للثقافة حسب إميل دوركايم[١] تعتبر أن النظم الاجتماعية ذات خاصية إلزامية تفرض نفسها على الأفراد وتجبرهم على طاعتها، وهذه الخاصية مستمدة من المجتمع ممثلًا في (العقل الجمعي)، ونظريته في هذا المجال تقوم على أساس التمييز بين التصورات الجمعية والتصورات الفردية، لأنه يرى أن الجماعة تفكر وتسلك وتشعر بشكل يختلف تمامًا عن أفرادها إذا كانوا منفردين. وبالتالي فإن تحليل شكل ومحتوى الثقافة في مجتمع ما، مهما كان كبيرًا أو صغيرًا، ومهما بدا عليه من تجانس وبساطة، ينطوي على كثير من الصعوبات التي تفرض تحليل السمات الثقافية وما يختفي تحتها من خصوصيات، حتى يمكن فهم الثقافة في وحدتها وتكامل أجزائها. لذلك ينبغي دراسة هذه السمات في تكاملها رغم كثرتها وتعددها لأنها في النهاية ليست مستقلة أو منعزلة، بل هي تختلف وفقًا لأنساق القيم والنماذج الثقافية السائدة في هذا المجتمع أو ذاك.[٢]

ويشير عماد إلى تأثير العولمة على الثقافة وتطوّر مفاهيمها بقوله: "ولا شك في أن تداعيات العولمة تتضمن مؤشرات على أن الاختلافات بين الأمم كما هي الاختلافات داخل الأمة الواحدة، لا تزال البؤرة المركزية لإشكالية الثقافة. ويمكن تسجيل الخلاصات التالية في هذا المحور:

- إن النسبية الثقافية هي إحدى أبرز السمات التي تميز الثقافات.

---

[١] Emile Durkheim (١٨٥٨-١٩١٧) عالم اجتماع فرنسي، يُعد أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث.

[٢] أنظر عماد، **سوسيولوجيا الثقافة**، ص ص١١-١٢

- إن التنوع الثقافي هو حقيقة سوسيولوجية سواء كان بين (مجال) ثقافي وآخر، أم بين الثقافات الفرعية.
- إن مفهوم التثاقف الذي استخدمته المدرسة الثقافية الأمريكية على نطاق واسع أصبح من الحقائق والديناميات الثابتة في (المجالات) الثقافية.

لذلك يعمد التحليل السوسيوثقافي إلى تفكيك (الموقف) وإعادته إلى جذوره من جهة، وتبيان آلية اشتغال العناصر الثقافية المتعددة وتفاعلها، والمفضية إلى كشف العناصر المضمرة أو المستورة، وعلى أهمية إثبات العلاقة وآليات اشتغالها، فضلًا عن إبراز الوظيفة الاجتماعية لهذا الإنتاج، وخصوصًا أن المنتجين (والفاعلين) يؤدون أدوارًا قد يعنوها لمصلحة فئات أو طبقات أو سياسات معينة"[١].

وعليه ستكون مهمّتنا في هذا الفصل إبراز التعريفين اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الثقافة، ومن ثمّ محاولة عرض آليات النسبة للثقافة (المثاقفة)، أي متى يصح نسب فكرة أو سلوك اجتماعي إلى ثقافة معيّنة.

إشكالية التعريف اللغوي

ثمة إشكالية ستطفو على السطح مباشرة في الفحص اللغوي لكلمة الثقافة، ليس فقط للقارئ العربي أو الذي ينتمي إلى الثقافة العربية، إذ إن دلالات الكلمة في المُعجمية العربية القديمة لا تُعين على المعنى الذي اصطُلِح عليه بعد منتصف القرن الثامن عشر، وإنما كذلك في جذور الكلمة الأوروبية (Culture) كما أسلفنا في التمهيد.

---

[١] عماد، **سوسيولوجيا الثقافة**، ص ص١٣-١٤

فعلى صعيد الخطاب العربي القديم جاء في لسان العرب: ثقف الشيء ثَقْفًا وثِقافًا وثُقُوفة: حذقه. ورجل ثَقفٌ وثقِفٌ: حاذقٌ فهِمُ. ولم يرد في لفظ مثقف. أما لفظ الثقافة فقد ورد كمصدر، بمعناه: الحذق: وثقف الرجل ثقافة: أي صار حاذقًا خفيفًا، والثّقاف والثِّقافة: العمل بالسيف[١]، ويقدر ما يبدو هذا المعنى بعيدا عن الأطر المعرفية المعاصرة للثقافة من ناحية، فهو يبدو بقسط منه قريبا من المعاني الشعبية المتداولة للمُثقّف، من حيث أنه المُلمّ بقدر جيد من العلوم والمعارف، ومع هذا تبقى دلالات المفهوم (Culture) الوارد إلينا من أوروبا والذي هو ثمرة من ثمار عصر النهضة بحاجة إلى إجراء ضابط يقوّم المعنى ليُبنى عليه مقتضاه في التصوّرات العامّة للناطقين والمتثاقفين بالعربية.

إن بحثا في المعاجم العربية القديمة يرافقه اطلاع على المعاني الاصطلاحية التأسيسية لمفهوم الثقافة قد يسمح لنا باقتراح مترادفة أخرى لكلمة الثقافة، وردت في التاريخ العربي الإسلامي وتقترب من معاني الثقافة الحديثة بحيث تُحلّ بها إشكالية الغموض التي لحقت بكلمة ثقافة، إضافة إلى جهلنا بمسوّغ من اقترح كلمة ثقافة لتكون تعريبا ل (Culture) الفرنسية وكيفية مقاربته لها في أطر اللغة والاصطلاح.

وربما تكون مفردة "**العُرف**" هي التي كانت متداولة في تاريخنا على نحو يقترب من معاني الثقافة اليوم، والتي يُجمل لنا ما جاء فيها لغة واصطلاحا عمر عبد الله بقوله:

"وفي كتاب (لسان العرب) لابن منظور: وطار القطا عُرفا عُرفا بعضها خلف بعض. وعُرف الديك والفرس والدابة وغيرها منبت الشعر والريش من العنق. والجمع أعراف وعروف. وعرف الرمل والجبل وكل عال. ظهره وأعاليه. ومنه قول الله تعالى: (وعلى الأعراف رجال) والأعراف في اللغة جمع

---

[١] ابن منظور، محمد (بدون تاريخ نشر) **لسان العرب**، تحقيق عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة- مصر، مجلد١ ص٤٩٢.

عرف وهو كل عال ومرتفع. قال الزجاج: الأعراف أعالي السور، وعرف الأرض ما ارتفع منه، وأعراف الرياح والسحاب أوائلها وأعاليها وأحدها عرف. والعرف الاسم من الاعتراف ومنه قولهم: عليَّ ألف عرفًا أي اعترافًا، والعرف ضد المنكر يقال : أولاه عرفًا أي معروفًا، والعرف والعارفة والمعروف واحد ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتأنس به وتطمئن إليه. وجاء في كتاب (أساس البلاغة) لجار الله الزمخشري(ت1143م) ما نصه: وطار القطار عرفًا عرفًا أي متتابعة، وممن المستعار أعراف الريح والسحاب والضباب لأوائلها. ويقول الإمام أبو جعفر الطبري امام المفسرين في كتابه (جامع البيان في تفسير القرآن) من أمهات كتب التفسير وأقدمها عند تفسر الآية: (خذ العفو وأمر بالعرف) ما نصه: والصواب من القول في ذلك أن يقال: أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يأمر الناس بالعرف وهو المعروف في كلام العرب مصدر في المعروف، يقال: أوليته عُرفًا وعارفًا وعارفة، كل ذلك بمعنى المعروف. ويتبين من هذه المعاني اللغوية التي ذكرتها كتب اللغة لكلمة (العرف) أن هذه المادة (ع ر ف) تنبئ بحسب وضعها اللغوي عن الظهور والوضوح ويغلب استعمالها فيما ارتفع من الأشياء، وأن استعمالها في فهذه المعاني اللغوية بطريق الحقيقة لا المجاز فيما عدا اطلاقها على أوائل الريح والسحاب والضباب فإنه معنى مجازي كما صرح بذلك الزمخشري حيث قال: ومن المستعار: أعراف الريح والسحاب والضباب لأوائلها. وقد تكرر ذكر هذه المادة وما اشتق منها في الكتاب والسنة في مواضع كثيرة **واستعمالها لمعنى جامع لكل ما هو معروف بين الناس لا ينكرونه ولا يستقبحونه ولكل ما هو مستحسن من الأفعال والأقوال** في نظر الشريعة الإسلامية كصلة الرحم والكلمة الطيبة وطاعة الله والتقرب إليه وحسن الصحبة والمعاشرة والإحسان في المعاملة مع الأهل وغيرهم من الناس"[1].

---

[1] عبد الله، عمر (1951)، العرف في الفقه الإسلامي، **مجلّة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية**، جامعة الإسكندرية، س5،ع12. ص١-٢.

كما يضيف عمر عبد الله في معنى العرف اصطلاحا "وأما العرف في الاصطلاح الفقهي: فقد عرفه البيري(ت 1688م) في شرحه للأشباه والنظائر نقلًا عن (المستصفى[1]) بقوله: **العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول**، وعرفه السيد الجرجاني(ت 1413م) في كتابه (التعريفات) بقوله: **والعرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول وهو حجة**... وكذا العادة وهي ما استمر بين الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى. ويقول الحموي(ت 1686م) في شرحه للأشباه والنظائر: أن مادة (العادة) تقتضي تكرار الشيء وعوده تكرارًا كثيرًا يخرج عن كونه واقعًا بطريق الاتفاق، وفي رسالة (نشر العرف) لابن عابدين(ت 1836م): أن العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصدق وان اختلفا من حيث المفهوم، وقال (علي حيدر) شارح مجلة (الأحكام العدلية) في تعريف العادة عند شرحه المادة 36: العادة محكمة ما نصه: هي الأمر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولًا عند ذوي الطباع السليمة بتكراره المرة بعد المرة على أن لفظ (العادة) يفهم منها تكرار الشيء ومعاودته بخلاف الأمر الجاري صدفة مرة أو مرتين ولم يعتده الناس فلا يعد عادة ولا يبنى عليه حكم، والعرف بمعنى العادة. فيؤخذ من هذه التعريفات الاصطلاحية للعرف أن العرف والعادة في الاصطلاح الفقهي معناهما واحد ونص شارح (المجلة العدلية) على أن العرف بمعنى العادة وصرح ابن عابدين بأنهما من حيث الماصدق بمعنى واحد وان اختلفا من حيث المفهوم، فيكون عطف العادة على العرف في قولهم: بدلالة العرف والعادة وأمثاله من باب التأكيد لا التأسيس فلا تفيد كلمة العادة معنى غير معنى العرف"[2].

---

[1] المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي وهو من أمهات الكتب في أصول الفقه.

[2] عبد الله، **العرف في الفقه الإسلامي** ،ص ص ١-٢

إن هذه الدراسة إذ تقرن العُرف بالثقافة لتبتغي إزالة اللبس الذي يحصل عند غير المتخصّصين من دلالات كلمة الثقافة، لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أننا نتوقّف عند تعريف العُرف لنلحقه بما نريده من دلالات الثقافة، ولا يعني كذلك أننا نرى بأن ما كان محدّدا للعرف هو محدّد الثقافة اليوم، وإنما أرادت الدراسة بهذا التنبيه لإشكالية التعريف اللغوي للثقافة، ومن ثم محاولة حلّ الإشكال بالاصطلاح وفق ما يتبع.

إشكالية التعريف اصطلاحا

إن ما عرضته الرسالة في التمهيد لهذا الفصل من مقاربات متنوعة في بحث مسألة الثقافة يشير بوضوح إلى حجم تراكم المصطلح وتنازع ميادين استخدامه، ومن الجدير عرض أبرز محاولات تعريف الثقافة سواء كان ذلك في الفضاء الغربي أو العربي المعاصر.

والحق أنه ليس من سبيل إلى تعريف الثقافة دون المرور بأشهر تعريفاتها، وهو تعريف إدوارد تايلور E.B Tylor في كتابه الثقافة البدائية عام 1871 إذ يقول (هي كلٌ مركب يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والعادات والأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معيّن)[١].

يُقيم كذلك أستاذنا عزمي طه السيد أحمد نقده على هذا التعريف في كتابه **نظرة جديدة إلى الثقافة ومدخل إلى علم ثقافة إسلامي** بأن لفظ (كل مركب/معقّد) ليس واضحا كل الوضوح وأن هذا التعريف واسع الدلالة إلى درجة كبيرة ذلك أنه يضم أجزاء أو قطاعات عديدة من أوجه النشاط الاجتماعي التي يقوم بها الإنسان في حياته الاجتماعية، وأن التعريف لا يُعلمنا أي هذه الأجزاء هو الأهم في الثقافة وأيها أكثر أهمية وأيها أقل منها أهمية، وأن التعريف لا يُشير إلى وجود جانب

---

[١] عماد، **سوسيولوجيا الثقافة**، ص ٢٨

معياري في الثقافة تقاس إليه تقدما أو تخلفا، قربا أو بعدا، وأن التعريف يؤخر دور العقيدة لحساب دور الثقافة في المجتمع، والحقيقة أن هذه النقودات التي يقيمها السيد أحمد لتعريف تايلور وجيهة وتشير إلى حجم الإشكال الذي يواجهه تعريف الثقافة عموما.[١]

تنتقل الآن إلى تعريف آخر لعالم الاجتماع الأمريكي المعروف ت. بارسونز[٢] نشره عام 1945م، يقول: "إن الثقافة تتكون من تلك النماذج المتصلة بالسلوك ومنتجات الفعل الإنساني التي يمكن أن تورث، بمعنى أن تنتقل من جيل إلى جيل بصرف النظر عن الجينات البيولوجية"[٣]، ويُشير أستاذنا السيد أحمد في نقد هذا التعريف إلى أن عبارة "النماذج المتصلة بالسلوك" تبعث على الغموض، ذلك أن للسلوك الإنساني مظاهر عديدة منها الاقتصادي والأخلاقي والسياسي والتربوي، وهناك السلوك الجماعي والفردي، فما هي النماذج المقصودة؟ كذلك فإن التعريف عاجز من حيث قدرته على فهم وحل المشكلات النظرية المرتبطة بالمصطلح مثل التنمية الثقافية، وكذلك فإن هذا التعريف الاجتماعي الانثروبولوجي يتداخل مع مجال علم النفس مع ما بين هذه العلوم (الاجتماعي والأنثروبولوجي والنفس) من اختلاف من حيث المنهج، كما أن تحديد الثقافة بأنها نماذج يعطيها صفة سكونية في حين أن جميع جوانب الحياة الاجتماعية في حركة مستمرة.[٤]

كذلك تجدر الإشارة إلى التعريف الماركسي لمفردة الثقافة التي يعتبرها شاملة "كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها، التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ"[٥]، ويرى عبد الغني عماد أن هذا التعريف يمتاز بأنه يحدّد بوضوح أهم مكونات الثقافة، فهو يرى أن

---

[١] أنظر السيد أحمد، عزمي طه (2015)، **نظرة جديدة إلى الثقافة ومدخل إلى علم ثقافة إسلامي**، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد – الأردن. ص ص ٣٨-٣٩

[٢] Talcot Parsons (١٩٠٢-١٩٧٩) عالم اجتماع أمريكي.

[٣] الساعاتي، سامية حسن (1983) **الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي**، دار النهضة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت – لبنان. ص٣٨

[٤] السيد أحمد، **نظرة جديدة إلى الثقافة** ص ص٤٠-٤١

[٥] عماد 2016، **سيسيولوجيا الثفافة**، ص ٢٩

الثقافة ظاهرة تاريخية كما أنه يربط بين الثقافة والمجتمع الذي تنشأ فيه، ويعطي تفسيرا لنشأة الثقافة وتغيّرها على الرغم من أنه يُغلّب التفسير المادي والبعد الطبقي للثقافة.[١]

هناك تعريف آخر مشهور في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وهو تعريف كروبير وكلاكون Kroeber and Kluckohn المنشور عام 1953م، يقول: "تتكون الثقافة من نماذج ظاهرة وكامنة من السلوك المكتسب والمنتقل بواسطة الرموز التي تكوّن الإنجاز المميز للجماعات الإنسانية والذي يظهر في شكل مصنوعات ومنتجات. أما قلب الثقافة فيتكون من الأفكار التقاليدية (المتكونة والمنتقاة تاريخًا) وبخاصة ما كان متصلًا منها بالقيم، كما يمكن النظر إليها بوصفها عوامل شرطية محددة لفعل مقبل"[٢]، ويرى عبد الغني عماد أن هذا التعريف امتاز بأنه أكثر شمولية من التعريف الماركسي، إذ يضم أيضا النظرة السيكولوجية للثقافة، والنظرة البنيوية لها، وتظهر الأولى في قولهما بأن الثقافة مكتسبة، أما الثانية فتبرز من خلال نظرتهما للثقافة كنماذج للسلوك، وامتاز كذلك بحسب عبد الغني عماد بأنه يهتم بدينامية الثقافة وكيفية انتقالها، ويُفسّر نشأتها ولا يُهمل أن الثقافة إذا ما اختزلناها لوجدنا أنها نتاج رموز وأفكار، وهذا عدا عن إبرازه للصلة بين الثقافة والشخصية، وهذا يعني أن الثقافة من خلق الإنسان من ناحية، كما أنها تحدد سلوكه وأفعاله من ناحية أخرى، ولا يهمل هذا التعريف الجانب التاريخي وأهمية القيم بصفة خاصة[٣]. في المقابل يُقيم أستاذنا عزمي طه السيد أحمد نقده على هذا التعريف بقوله أنه وعلى الرغم من تمتّعه بالوضوح الجزئي الخاص بكل عبارة، إلا أن المعنى الاجمالي للتعريف يشوبه شيء من الإبهام والغموض، فإذا كانت النماذج الظاهرة أمرا يُمكن فهمه فإن النماذج الكامنة أمر يشوبه الكثير من الإبهام والغموض، ودخول الرموز في هذه النماذج يزيد المعنى غموضا، كذلك فإن التعريف بحسب السيد أحمد لا يُميّز الثقافة عن غيرها من

---

[١] أنظر عماد ، **سيسيولوجيا الثقافة**، ص ص ٢٩-٣٠

[٢]أ الساعاتي، **الثقافة والشخصية**، ص ٥٣

[٣] أنظر عماد، **سوسيولوجيا الثقافة** ص ٣٠

الأمور القريبة منها تمييزا دقيقا حاسما، كما أن التعريف يركز على ما يميز جماعة إنسانية عن غيرها، وقد وجد ذلك في الإنجاز، أي في المصنوعات والمنتجات ذات الدلالة الرمزية، والواقع أن ما يميز الجماعة عن غيرها أمور أخرى أكثر من هذا، أحدها المعتقدات السائدة.[١]

من الجدير كذلك إيراد تعريف منظّمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو UNESCO)، إذ ينص على أن "الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها على أنها جميع السمات الروحية والمادية، الفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعًا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات"[٢]. ويفسر إعلان مكسيكو ستي هذا التعريف قائلًا: "إن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وهي التي تجعل منه كائنًا يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل، وإعادة النظر في إنجازاته والبحث دون توان عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه.[٣]

وبإمكاننا الآن الولوج إلى التعريف الذي يُقدّمه أستاذنا السيد أحمد، والذي حاول فيه تجاوز النقد الذي يمكن أن يوجّه إلى التعريفات السابقة، حيث يقول:"الثقافة معرفة عملية مكتسبة، تنطوي على جانب معياري، وتتجلى في السلوك الواعي للإنسان (فردًا وجماعة) في تعامله في الحياة الاجتماعية مع الوجود (بأجزائه المختلفة)"[٤]، وهذا من حيث إن:

---

[١] أنظر السيد أحمد، **نظرة جديدة إلى الثقافة،** ص ٤٢

[٢] السيد أحمد، **نظرة جديدة إلى الثقافة،** ص ٤٥

[٣] السيد أحمد، **نظرة جديدة إلى الثقافة،** ص ٤٥

[٤] السيد أحمد، **نظرة جديدة إلى الثقافة،** ص ٦٩

١. الثقافة (في هذا التعريف) معرفة في المحل الأول، والمعرفة لفظ عام يُشير إلى كل ما يعرفه الإنسان، نوعا أو فردا، من معلومات حول كل الموضوعات التي يزخر بها هذا الوجود أو بعضها، مع التنبّه إلى التفريق بين العلم والمعرفة؛ من حيث إن المعرفة تحتمل الصدق والكذب، في حين أن لفظة علم تشير إلى المعرفة التي تم التحقق من صدقها.

٢. والثقافة معرفة عملية: أي أنها معرفة يُقصَد بها العمل أو الفعل أو السلوك أو التطبيق، وهو ما يميزها عن المعرفة النظرية التي تكون غايتها الوقوف على حقائق الأشياء التي هي موضوعاتها فقط، مع التنبيه على أن المعرفة العملية ينبغي أن تكون مرتبطة ومبنية على معرفة نظرية صحيحة إذا ما كان هدفها الفعل الصائب والسلوك السديد.

٣. والثقافة معرفة عملية مكتسبة: أي يحصل عليها الإنسان بعد أن لم تكن موجودة لديه، وهي تقابل المعرفة الفطرية (الغريزية).

٤. والثقافة معرفة عملية مكتسبة **تنطوي على جانب معياري**، والمقصود في الجانب المعياري هنا هو وجود حالة يقاس في ضوئها حال الثقافة قربا أو بعدا، تقدّما أو تخلفا، أي وجود معيار، وهو يشير ضمنا إلى حالين: الأول هو واقع الثقافة، أي ما هو كائن في الواقع الفعلي، والثاني هو الحالة المعيارية للثقافة، تلك التي تكون مضمرة في أحكامنا التي نطلقها عندما نقول؛ هذا المجتمع متقدّم ثقافيا أو متخلّف ثقافيا، وهذا الجانب المعياري في الثقافة (بعامّة) يمكن أن يتغيّر في ثقافة ما من وقت إلى آخر، وذلك إذا حدث تغير في العقيدة المؤسسة عليها هذه الثقافة، وثبات الجانب المعياري في الثقافة لا يعني ثباتا في كل جوانبه، وإنما هو في الأساس ثبات في القيم التي يتضمّنها ويمثّلها هذا الجانب المعياري.

٥. والثقافة معرفة عملية مكتسبة تنطوي على جانب معياري، **وتتجلّى في سلوك الإنسان الواعي،** إذ لا بد أن يظهر جليا واضحا في سلوك الإنسان ما اختُزن في الأذهان، والسلوك الواعي هو

الذي يقوم به صاحبه وهو يعرف معرفة تامّة هدف هذا السلوك والغاية التي ستحقق من وراء القيام به.

٦. وهذا السلوك الواعي **سلوك اجتماعي**، أي سلوك يقوم به الإنسان في المجتمع خلال ممارسته لحياته الاجتماعية وقيامه بالدور المناط به فيها.

٧. والإنسان في هذه الحياة الاجتماعية التي يعيشها يتعامل مع الوجود الذي يحيط به والذي هو جزء منه، من حيث أن الوجود يُشير إلى كل شيء موجود سواء أكان ووجوده ماديا حسيا، أم كان وجودا روحيا أو غير مادي، والوجود منقسم إلى قسمين؛ الخالق وهو الله سبحانه وتعالى، وهو واحد أحد لا كثرة فيه، والمخلوقات وهو كل الموجودات باستثناء الخالق وتشتمل على الذات والآخر والكون الطبيعي والوسائل والأدوات والأفكار والزمن والغيب.

ويشير أستاذنا السيد أحمد إلى أن جوهر الثقافة بات بموجب ما تقدّم هو تعامل الإنسان مع الوجود في ضوء معرفة عملية معيارية وأن الثقافة فيها قطبان متفاعلان: الأول هو الإنسان، ومنه يبدأ التفاعل أو التعامل، والآخر (والإنسان ذاته جزء منه) وإليه يتجه التفاعل، فهو المنفعل، وأن الفاعل الذي يمارس الثقافة يعي غايته وهدفه من فعله.[١]

يمكننا القول إلى الآن إن ما استعرضناه من مفاهيم يدخل في منطقة التعاريف الشاملة، والحقيقة أنه ما من سبيل غير هذا، إذ إننا مُلزمون – في هذه الدراسة على أقل تقدير– بمناقشة الأفكار التي خلّقت الفعل الثقافي وأسّست له، مع إقرارنا بمسألتين؛ الأولى أن الاجتماع الإنساني مؤثر في الثقافة سواء كان هذا التأثير في منطقة النظرية وتأويلاتها أو في السلوك الناتج عنهما، والمسألة الثانية أن التعريف الشامل إنما هو عُرضة للنقد بطبيعته، ليس فقط لأنه ليس ثمة نظرية اجتماعية شاملة كما نُسلّم، ولكن أيضا لأن هذا الاتساع يجعل السيطرة على الظاهرة الإنسانية أمرا

[١] السيد أحمد، **نظرة جديدة إلى الثقافة** ص ٦٩- ٧٧: وهو تفصيل مطوّل لمسوّغ التعريف عنده، وقد أجملناه على هذا الشكل

صعبا إن لم يكن مستحيلا، وبناء عليه سنحاول حصر الصفات الأساسية للثقافة وفقا لما ورد في التعريفات وشروحاتها التي أوردناها هنا: وهي على النحو الآتي:

١. **الثقافة معرفة عملية مكتسبة، تنطوي على جانب معياري، تتجلّى في السلوك الواعي للإنسان بما يخص علاقته بالوجود[1]. وهذه المعرفة العملية مبنية على معرفة نظرية.**

٢. **السلوكيات الثقافية ما هي إلا أفعال تحاول الاتساق مع ما هو متخيّل رمزيا: وهذا يُلزمنا بحقيقتين:**

أ. **أن الثقافة أمر ذو طبيعة لغوية، واللغة جزء من الثقافة في الآن عينه: وحاصل الأمر هنا أن اللغة ليست أداة تعبير فقط، بل لها أولية شرطية لوجود الثقافة نفسها وإن كانت جزءا منها**، ويرى عبد الغني عماد في هذا الإطار أن الثقافة بدون لغة هي ضرب من المحال، وكلما صارت الثقافة أكثر تعقيدًا، ازدادت الحاجة إلى الاتصال، لذلك فإن القدرة على التفكير الرمزي والمجرد هو ما تحتاج إليه اللغة. فاللغة والقدرة على الاتصال بها تعتبران شرطًا أساسيًا وضروريًا لأي مجتمع إنساني، ولا يمكن تصور ثقافه بدونه. فعن طريقه تمكن الإنسان من إبداع المعرفة وتكوين ما نسميه بالسلوك الثقافي. وبالقدر نفسه فإن استخدام اللغة لا يعني قدرة الإنسان على الاستجابة إلى الرموز فقط، بل يعني كذلك قدرته على ابتكارها. وبالتالي يمكن القول بأن الرمز هو الوحدة الأساسية للثقافة شأنه في ذلك شأن الخلية في جسم الكائن الحي، والعالم الثقافي الذي يدركه الإنسان هو عالم رمزي يعبر عنه بالرموز، ومن خلالها أصبح قادرًا على ابتكار المعاني وإكساب الطبيعة وأشيائها خصائص جديدة أمكن نقلها من جيل إلى جيل، على أساس التمييز والاختيار والتنبؤ. وإذا كانت الثقافة البشرية مدينة للغة في ثروة محتواها التي تميزها عن الإرث الحيواني الاجتماعي، فإن اللغة نفسها جزء لا يتجزأ من

---

[1] وهو تعريف الأستاذ السيد أحمد للثقافة

الثقافة. إن ربط قيم رمزية بمجموعات من الأصوات والقدرة على إخراج هذه الأصوات لا يُشكّل لغة، ذلك أنها – أي اللغة – لا تظهر إلى الوجود إلا عندما يتعلم اثنان من الأفراد أو أكثر ربطَ القيم ذاتها بالمجموعات الصوتية نفسها، واستعمال تلك المجموعات الصوتية في نقل الأفكار، أما الترابط بين الأصوات والأفكار فهو اعتباطي صرف. فقد تحمل مجموعة صوتية واحدة معانيَ مختلفة كليًا تبعًا لاختلاف اللغات، أو تحمل عددًا من المعاني في اللغة الواحدة. وهكذا فإن اللغة شكل من أشكال السلوك المتعلم المنقول، وعلى الفرد أن يكتسب هذا الشكل بالطريقة ذاتها التي يكتسب بها أية مادة أخرى من مواد الثقافة التي ورثها[١].

ب. **إن المُعتقدات والقيم والعادات أمور ذات تخيّل رمزي مسبوق بأولية اللغة، ونعني بمتخيّل أي مُتعقّل، وليس الخيال بمعنى نقيض الحقيقة والواقع**، ومردّ الأسبقية اللغوية على المعتقدات والقيم والعادات هو الحاجة الطبيعية للغة لوجودها، فإن تغيّرت بُنية اللغة تغيّرت معها دلالات المعتقدات والقيم والعادات.[٢]

٣. **اللغة والمعتقدات والقيم والعادات وغيرها مما يسري في المستوى الأعلى للعقل الجمعي للمجتمع لها حاكمية على تطوّر الثقافة وتغيّرها، وإن وقوع تشابهات فكرية وسلوكية بين مجتمعين ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين لا يعني بالضرورة حدوث إزاحات فيما سندعوه بالحاكميات الثقافية الكبرى للمجتمع، ولا يعني بالتالي وقوع التثاقف بالضرورة، أي أن تسري الثقافة الأولى للثانية أو العكس، لكن هذا لا ينفي عدم الاحتمال بشرط وقوع إزاحة جوهرية في الحاكميات وشروط أخرى.** كما سنشرع في توضيحها في القسم التالي.

---

[١]أنظر عماد ، **سيسيولوجيا الثقافة**، ص ص ٣٥-٣٦

[٢] أنظر مثلا كيف يؤصّل الإمام الشافعي لمسألة اللغة في قوله " فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض: فلا بد أن يكون بعضهم تبعا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المتّبع على التابع. وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانُه لسان النبي. ولا يجوز – والله أعلم- أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسانٍ غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تبع للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه" أنظر الشافعي، محمد بن إدريس (بدون تاريخ) **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاك، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان.

آليات النسبة الثقافية

يمكن تعريف المثاقفة بما يلي: "هي مجموع الظواهر الناتجة من احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغييرات في الأنماط الثقافية الأولية للجماعة والجماعات"[١]،

ربما يحسن بنا بداية أن نطرح السؤال التالي: هل تنشأ الأفكار والثقافة من فراغ؟ أم أن الفكر الإنساني تجميعي ائتلافي؟ لن نبذل جهدا بحثيا لنقول أن الأفكار والثقافة التي نُسلم بطبيعتهما الاكتسابية لا ينشآن من فراغ، المعضلة تكمن في أن نجيب السؤال الثاني بالإيجاب، إذ سيشتبك في هذه المنطقة التاريخ بالإيديولوجيا، ونظريات التطّور والنشوء بنظريات الانتشار، ولكي نُجيب عن هذا السؤال لا بد من **التأسيسية التالية: ثمة عقل مشترك إنساني، تحتكم إليه كل ثقافة وكل مؤسسة اجتماعية، وهذه الأولية العقلية بقدر ما هي متشابهة في طبيعتها الأولى بقدر ما تحمل قدرة على التنوّع مع إبقاء صلاحية النسبة إليها**، بغض النظر ما إذا كانت هذه الأولية العقلية المشتركة قادمة من مكان ما من طبيعة هذا العقل الإنساني ونشأته أو من احتكام هذا العقل في وقت ما إلى نصوص عملية تأسيسية ألزمته بهذه الأوليات[٢]، والحقيقة ورغم أن هذا ليس سياق ترجيح أي من الفرضين على الآخر، لكن قد يصلح لنا أن نقول بأننا لا نرى أن الفرضين متناقضين بالضرورة، وإنما يؤدي أحدهما إلى الآخر بكيفية ما، والأهم أن أيا من الفرضين لا ينفي التأسيسية التي نُريدها.

إذا قُبِلت هذه المقدّمة، فإن ثمة مُقدّمة أخرى ستفرض نفسها، **وهي أن هذه المرجعية الإنسانية المشتركة ستفرض أصوليتها على كل ثقافة وتأسيس اجتماعي ينسب نفسه إلى الإنسان، وهي أصولية حاكمة للمؤسسة الاجتماعية وتحمل تأويلية مرتفعة في الوقت عينه**، وهو ما يُبرّر

---

(١) عماد، **سيسيولوجيا الثقافة**، ص٧٨

(٢) هذا جدل فلسفي قديم، وربما عُبِّر عنه في تاريخنا العربي الإسلامي بين المعتزلة والأشاعرة، مثّل المعتزلة موقف الأولية الأخلاقية العقلية ومثّل الأشاعرة موقف الأولية الأخلاقية النصّية، يُبحَث عن تفاصيله تحت أبواب الحسن والقبيح.

قبولها لأن تُنسب إليها أنماط ثقافية تبدو متناقضة، لكن لن يدعي أي منها أنه ليس إنسانيا أو لا يسعى في مصلحة الإنسان، بل سيعمل جاهدا وبكل صورة ممكنة لأن يؤصّل لنفسه إلى تلك المنطقة، مثلا قد تُنظّر ثقافة معيّنة إلى ضرورة قتل القاتل ردعا وحفظا للنوع الإنساني، وتنظّر ثقافة أخرى إلى حُرمة قتل القاتل حفظا للنوع الإنساني، والاكتفاء بنفيه أو سجنه، الثقافتان ملزمتان بتأصيل قيمهما إلى الأولية المشتركة وهي "حفظ النوع الإنساني" ومختلفتان في التأويل والكيفية.

إذن هل يعني ذلك أن للإنسانية ثقافة مشتركة واحدة ليس بينها أي تمايز؟ في الحقيقة يصدق ذلك إذا كنّا نقارن أنفسنا بسكان كوكب آخر في مجرّة أخرى يحملون نفس مستوى وعي نوعنا، أي أن هذا صحيح في المستوى الكلي العام جدا، لكن قدرتنا على التأويل أفرزت في حقيقة الأمر خصوصيات ثقافية متباينة.

يرفض **كلود ليفي ستروس**[١] التمييز بين "التاريخ الساكن" و "التاريخ التجميعي" ويرى أنه ليس هناك ثقافات ساكنة، وأن هذا التمييز بين هذين الشكلين للتاريخ "يَنتج من الرؤية العرقية الذاتية التي نضع أنفسنا فيها من أجل تقييم ثقافة مختلفة، وهكذا فإننا نعتبر كل ثقافة تتطوّر في اتجاه مواز لثقافتنا، ثقافة تجميعية، أي تلك التي تطوّرها بالنسبة لنا ذو معنى، في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية، ليس بالضرورة لأنها كذلك، ولكن لأن خط تطوّرها لا يعني شيئا بالنسبة لنا، أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل".(٢) ليؤكد ستروس "أن تنوّع الثقافات الإنسانية يجب ألا يتم إدراكه على نحو ساكن، فهذا التنوّع ليس تنوّع عينة جامدة أو دليل جاف، ومما لا شك فيه أن أبناء البشر قد أنجزوا ثقافات مختلفة بفعل التباعد الجغرافي والخصائص المميزة للبيئة والجهل الذي كانوا فيه بالنسبة لباقي البشرية، ولكن ذلك لا يكون شديد الصحة إلا إذا كانت كل ثقافة أو

---

[١](Claude Levi-Srauss) (1908-2009) عالم اجتماع وأنثروبولوجي فرنسي.

(٢) ستروس، كلود ليفي (بدون تاريخ نشر)، **العرق والتاريخ**، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان. ص ٣١

كان كل مجتمع مرتبطا ومتطوّرا في عزلة عن المجتمعات الأخرى، إلا أن ذلك لم يحدث إلا في أمثلة استثنائية ولوقت محدّد، فالمجتمعات البشرية ليست أبدا وحيدة، وعندما تبدو في أقصى درجات الانفصال فإن ذلك يأخذ أيضا شكل الكتل أو المجموعات"[١]، وهكذا فليس ثمة مجتمعات (طفلة) ومجتمعات (راشدة) بل الجميع راشد، والجميع متصل تجميعي ائتلافي.

لكن السؤال الذي ظلّ قائما إذا كانت ثقافة ما اجتماعية ائتلافية، فكيف تتمايز الثقافات؟ إذا كانت أوروبا بداية عصر النهضة كما يرى ستروس[٢] مكان التقاء وانصهار أكثر المؤثرات تنوعا: التقاليد اليونانية، والرومانية، والجرمانية، والأنجلوسكسونية، وكذلك المؤثرات العربية والصينية؟ فلأيها تنتمي؟ يرد ستروس على هذا التساؤل وعلى غيره من أمثلة أخرى تتعلّق بالاتصال الثقافي بسؤاله في فحص نموذج فرانز بواز[٣] :"ما الذي يمكن استنتاجه من ذلك؟ هل هو حدوث تطوّر من نموذج إلى آخر؟ لكي تكون هذه الفرضية صحيحة يجب أن تتيسّر إقامة الدليل على أن ١. أحد النموذجين أكثر بدائية من الآخر. ٢. أن النموذج البدائي الأول يتطوّر نحو الشكل الثاني تطورا محتما. ٣. أن هذا القانون يؤثر في وسط المنطقة أكثر من أطرافها. وما لم يتحقّق هذا البرهان الثلاثي المستحيل، تظل نظريات المخلّفات كلها باطلة، إن هذا التحليل النقدي مقنع، إلا أن المضي به إلى النهاية قد يُفضي إلى لا أدرية تاريخية تامّة، غير أنه موجّه في رأي بواز ضد قوانين التطوّر البشرية المفترضة الكلية"[٤]، ويرى ستروس نقلا عن بواز أن البحث كي يكون صحيحا ينبغي أن يقتصر على منطقة صغيرة ذات حدود واضحة، ولا يجوز أن تتسع المقارنات خارج المنطقة المختارة كموضوع للدراسة،

---

[١] ستروس، **العرق والتاريخ**، ص ١١-١٢

[٢] ستروس، **العرق والتاريخ** ص ٥٧-٥٨

[٣] Franz Boas (١٨٥٨-١٩٤٢) عالم انثروبولوجي ألماني المولد أمريكي الجنسية.

[٤] ستروس، كلود (1977)، **الانثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق – سوريا. ص ٢٢

وأنه لا يمكن التذرّع بتكرار بعض العادات أو المؤسسات المتشابهة كدليل اتصال، عند انعدام سلسلة مستمرة من وقائع ذات نمط واحد، تتيح وصل الوقائع المتطرّفة بسلسلة كاملة من الوقائع الوسيطة[١].

وقد "عمِد سابير[٢] إلى استخدام مفهوم "الميل" أو النزوع لشرح أن المثاقفة ليست مجرّد تحوّل من ثقافة إلى ثقافة أخرى، ذلك أن تغيّر الثقافة الأولية يتم عبر "انتخاب" عناصر ثقافية مُقترَضة، وهذا الانتخاب يتم تلقائيا تبعا "للميل أو النزوع" العميق الموجود في الثقافة المُقترِضة، وتاليا يخلص إلى أن المثاقفة لا تسبّب بالضرورة اختفاء أو ذوبان الثقافة الأصلية الآخذة عن غيرها، ولا تُغيّر منطقها الداخلي الذي يمكن أن يبقى مهيمنا".[٣]

في المقابل، "اقترح هيرسكوفيتش[٤] مفهوما جديدا يوضّح مختلف مستويات المثاقفة، وهو مفهوم "إعادة التأويل" الذي يُعرّفه على النحو التالي: العملية التي يتم من خلالها نسبة الدلالات القديمة إلى عناصر جديدة، أو التي من خلالها تقوم القيم الجديدة بتغيير الدلالة الثقافية للأشكال القديمة. وقد استخدمت الأنثروبولوجيا الثقافية هذا المفهوم بشكل واسع لتوضيح الاستمرارية الدلالية للثقافات بما في ذلك التغيّر، بل تم استخراج قانون عام يعتبر العناصر الثقافية غير الرمزية (التقنية والمادية) أيسر نقلا من العناصر الرمزية (الدينية والأيديولوجية)"[٥].

"في عام ١٩٥٦ أدخل باستيد[٦] فكرة العلّتين، اللتين تدخلان في علاقة جدلية في أية عملية مثاقفة، وهما العلة الداخلية والعلّة الخارجية، فالعلة الداخلية لثقافة معينة هي طريقة عملها الخاصة،

---

(١) أنظر ستروس، **الانثروبولوجيا البنيوية** ص ٢١

٢ Edward Sapir (١٨٨٤-١٩٣٩) عالم انثروبولوجيا ولسانيات أمريكي، يعد أحد أهم الشخصيات في تطوّر علم اللغويات.

(٣) أنظر عماد ، **سوسيولوجيا الثقافة**، ص٧٩

٤ Melville Herskovits (١٨٩٥-١٩٦٣) عالم انثروبولوجيا وفلكلور أمريكي.

(٥) عماد ، **سوسيولوجيا الثقافة** ص ٧٩

٦ Roger Bastide (١٨٩٨-١٩٧٤) عالم اجتماع وانثروبولوجيا فرنسي، متخصص في الاجتماع والأدب البرازيلي.

أي منطقها الخاص الذي قد يُشجّع أو يُعرقل التغيّرات الثقافية الخارجية، في المقابل فإن العلّة الخارجية المرتبطة بالتغيّر الخارجي المنشأ، لا تعمل إلا من خلال قابلية العلة الداخلية".[١]

ويخالف باستيد ليفي ستروس حول مفهوم "البنية" الذي يرى فيه مفهوما شديد السكونية، عوضا عن الحديث عن بُنية فينبغي برأيه الحديث عن "البَنْينة" Structuration "وتفكيك بناء" Destruturation و"إعادة بناءٍ" Restructuration. الثقافة بالمحصّلة هي "بناء تزامني" يتكون كل لحظة من خلال هذه الحركة الثلاثية. ويسمح هذا التمييز بفهم أفضل لبعض الظواهر كما يرى عماد، ولا سيّما تلك المسمّاة "المثاقفة المضادة" كالحركات الأصولية، وكل محاولات "العودة إلى الأصول"، وقد بيّن التحليل أن الثقافة المضادة لا تزدهر إلا حينما تكون عملية النزع الثقافي شديدة العمق بما يكفي لمنع أية إعادة إبداع للثقافة الأصلية. في هذه الحال، غالبا ما تلجأ حركات المثاقفة المضادة إلى التقليد والاستعارة، من دون وعي منها، لكثير من نماذجها التنظيمية والثقافية وحتى منظومات التمثّل اللاواعية من ثقافة مسيطرة تزعم، على الرغم من ذلك، أنها تحاربها.[٢]

في الحقيقة تشكّل هذه الآراء سابقة ثورية على مناهج التأثير والتأثر والتشابه التي سادت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين خصوصا لدى المستشرقين، وسنرى نماذج كثيرة منها في الفصل الثالث من هذه الدراسة في تقديرهم لنشأة التصوّف الإسلامي ومصادره، لكن ما يعنينا الآن أن نحاول – إضافة للآراء التي استعرضتها الدراسة– أن نُجمل ما يعنينا لنرى متى يُسمح بتقدير وجود اتصال ثقافي يجعل نسبة مؤسسة اجتماعية إلى ثقافة معينة جائزا:

أولا: الحاكميات الثقافية: ونعني بها القضايا التي تسري في المستوى الأعلى من العقل الجمعي لمجتمع ما على اعتبار مرجعي، وهذه القضايا مختلفة من ثقافة إلى أخرى من حيث ثبوتها

---

[١] عماد ، **سوسيولوجيا الثقافة** ص ٨٠

[٢] أنظر عماد ، **سوسيولوجيا الثقافة** ص ٨١

وتغيّرها ربما باستثناء اللغة والاعتقاد، ولا نعني بالاعتقاد الدّين حصرا، وإنما النظرة إلى الوجود بشكل عام، هذه الحاكميات بما هي ثابتة نسبيا هي ما يحكم المرجعية الثقافية.

ويحدّد مالينوفسكي(ت 1942م) تسعة نظم يمكن أن تأتلف فيها الثقافة وهي (الأسرية – التربوية– الدينية– الأخلاقية– الجمالية– اللغوية– الاقتصادية– القانونية– السياسية)[١]

ثانيا: حجم الإزاحة وطبيعتها: نبدأ بإقرارنا بأن الثقافات تتغير وتتبدّل وتتطوّر، وأن كل إزاحة في عنصر من عناصر الثقافة في مجتمع ما تُشكّل بعد حدوثها إطارا ثقافيا جديدا يختلف عن سابقه بقدر حجم هذه الإزاحة وقيمة العنصر المُزاح في البنية الثقافية موضوع الدراسة، مثلا التغيّر في البنية الدينية في الثقافة العربية ليس كتغيّر بعض العادات، انتقال عرب قلب الجزيرة من الاعتقاد الوثني التجسيدي إلى الاعتقاد التوحيدي التنزيهي قبل أربعة عشر قرنا ونيّف أثره لا يُساوي في البنية الثقافية أثر توقّف العرب عن شرب خمر التمر والعنب، مع أن الأمرين ينتميان إلى المنطقة التي سمّيناها الحاكميات الكبرى للبنية الثقافية، إذن فإن حجم الإزاحة ونوعية العنصر المُزاح من حيث إنه ثابت نسبيا أو متحوّل مؤثر أساسي في المسألة، كذلك فإن البنية الثقافية بعد الإزاحة ليست هي كما قبلها بكل ما يحمله قياس ذلك من تعقيدات.

ثالثا: القصدية: وهذه مسألة مهمّة في فهم الكيفية التي تجعلنا نُقِر بحدوث اختراق خارجي على مستوى البنية الثقافية، ونعني بهذا وجود "القصدية" عند من يُحدِث الاختراق وعند من يتلقّاه، فالمُتلقّي ينسب في وعيه وفي تشاركيّته الاجتماعية والثقافية ما يتلقّاه إلى ثقافة أخرى إلى أن ينتقل هذا التركيب الثقافي الوارد من منطقة الوعي إلى منطقة اللاوعي بفعل العادة إذ أصبح جزءا من التشكيل الثقافي الجديد، والأمر هنا يُشبه استعارات اللغة، مثلا الاستعارات اللغوية الوافدة إلى العربية (الكلمات المُعرّبة) تكون في وعي المتلقّي أنها أجنبية عنه إلى أن تنتقل

---

[١] عماد ، **سوسيولوجيا الثقافة** ص ١٢

إلى منطقة اللاوعي فتصبح جزءا من اللغة في اللاوعي، ورغم ذلك ستستمر اللغة في معاملتها هذه المفردات الواردة معاملة استثنائية بمنعها من الصّرف مثلا! لا جدل أن الثقافة العربية الإسلامية أثّرت في الفرس والترك وشعوب جنوب شرق آسيا، وهو تأثير ليس ببسيط فهو في مناطق الحاكميات الكبرى، في المعتقدات بالنسبة الأكبر و بنسبة أقل في اللغة والعادات والقيم، وهذا الاختراق القصدية فيه ضرورية من الطرفان المؤثّر والمتأثّر، المؤثّر بما يعيه من امتداد وربما من أحكام، إذ لو تغيّبت قصدية ووعي المؤثّر لتغيّر الأثر وتأوّل، والمتأثر كذلك بما ينسب نفسه إليه في لحظة التحوّل، إلى أن يستقر في لاشعوره فيصبح جزءا من ثقافته الجديدة، وهذا الانتقال إلى اللاشعور لا يعني العجز عن إقامة الربط بين هذه المنطقة من ثقافة المتلقّي وبين الثقافة المؤثرة، لا نعجز مثلا في إقامة الاستدلال على أن المعتقدات الدّينية التركية ترجع في إطارها العام إلى الإسلام فقها وعقيدة، وأننا بعموم أقل يمكننا رد نمط التديّن إلى التصوّف الإسلامي كثقافة فرعية.

ستكون هذه النقاط الثلاث إضافة إلى ما تقدّم في بحث مسألة المثاقفة هي المعايير التي سنحتكم إليها في فحص نشأة التصوّف الإسلامي ومصادره، وكذلك في الأفكار التي تخص الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

الفصل الثاني: التصوّف والفلسفة

تمهيد

تحدثنا في الفصل السابق عن الثقافة، وحاولنا تعريفها وفهم آليات التثاقف، والإطار العام لهذه الدراسة يُلزمنا مسألة بحث علاقة التصوّف بالفلسفة، على أن يسبق ذلك تعريف التصوّف نفسه، ومن ثم محاولة فهم شبكة العلاقة التي من الممكن أن تجمع التصوّف بالفلسفة أو تمايزه عنها.

لا بد بداية من الإقرار في مسألة تعريف التصوّف أن ثمة بحوثا كثيرة في هذه المسألة، فالتعريفات كثيرة ومتباينة، شأنه شأن أي من المفاهيم الكبرى، والمحاولة التي سنخوضها في مسألة تعريفه سترتكز على تصنيف التعريفات داخل أنساق، ليخدم هذا هدف الدراسة في الإجابة عن أسئلتها خصوصا ما يتعلّق بالمفاهيم والأدوات الأساسية التي يستخدمها التصوّف الإسلامي في التعريف عن نفسه داخل الإطار الثقافي العربي الإسلامي، وهذا ما سيختص به القسم التالي من هذا الفصل.

يرى أبو العلا عفيفي أن "من بين الأساليب المتعددة التي حاولت الإنسانية أن تشبع بها رغبتها في معرفة (الحقيقة) أسلوبان هامّان لا يزالان يتنازعان قصب السبق في مضمار الحياة الروحية وما يكتنفها من أسرار، وهما الفلسفة والتصوّف"[1]، ومن هنا كان لهذين الأسلوبين بما بينهما من تقارب وتمايز أثر على الفلاسفة والمتصوّفة على حد سواء، ومن هذا ما يُشير إليه والتر ستيس[2] في كتابه **الفلسفة والتصوّف** أن "برتراند رسل يقول في مقال شهير: "لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معاً". ثم يضيف "إن وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن إنجازها في عالم الفكر "وأيضا" هذا الانفعال (التصوف) هو

---

[1] عفيفي، أبو العلا (بدون تاريخ نشر)، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، دار الشعب، بيروت – لبنان. ص١٣

[2] **Walter Stace**(1886-1967) فيلسوف دين انجليزي

الملهم لما هو أفضل ما في الانسان" وذلك تقدير عال جدا لقيمة التصوف. ويسوق رسل كنماذج لهذا الاتحاد بين التصوّف والعلم عند عظماء الفلاسفة: هيراقليطس، وبارمنيدس، وأفلاطون، واسبينوزا. لكن من الواضح أن هذه القائمة لا تستهدف الحصر بل تقديم نماذج فحسب، ويشير برتراند رسل بذلك إلى مشكلتين ينبغي على الفلسفة أن تواجههما: المشكلة الأولى هي : مادام للتصوف قيمة عالية على هذا النحو كعنصر أساسي للفلسفة، فينبغي علينا أن نبحث عن الأثر الذي يجعله مؤهلاً منطقياً للتأثير في أفكار الفلاسفة. وثانيا: ما هو الأثر الذي يمارسه بالفعل في أفكارهم؟ والأولى هي مشكلة المنطق والفلسفة النسقية والثانية هي مشكلة مؤرخ الفلسفة"[١].

يحمل النّص السابق إشكاليات كبيرة تطرح نفسها بثقل سواء كان ذلك على الفلاسفة أو على المتصوّفة أو حتى على الطامحين بالجمع بينهما دون أن يخدشوا بنية أي منهما، هل فعلا ثمة ما يجعل التصوّف مؤهّلا (منطقيا) للتأثير في أفكار الفلاسفة؟ أو بصياغة أخرى؛ هل يُقدّم التصوّف أصلا نفسه في حدود الفلسفة –المتعارف عليها على أقل تقدير بالتفكير العقلي المجرّد– أو يتجاوزها خصوصا في البناءات المعرفية؟ وماذا كذلك عن الفلسفة؛ هل بالفعل تمتلك مساحة تسمح لها بقبول التصوّف داخل أروقتها؟ ما هي هذه المنطقة المعرفية التي زهد التصوّف في إثباتها قطعيا وتلكأت الفلسفة في نفيها؟ سنخوض في الأقسام التالية من هذا الفصل في هذه المناطق المعرفية مستعرضين التجربة الصوفية والمعرفة الصوفية وما يرتبط بهما من معاني.

---

[١] ستيس، ولتر (1999)، **التصوّف والفلسفة**، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر. ص ٢٧

مفاهيم التصوّف الإسلامي

التصوّف لغة

تنوّعت الآراء بشأن اشتقاق لفظة التصوّف منذ الزمن الصوفي الإسلامي المبكّر، ولكي لا نُكرّر الآراء العديدة والشهيرة في هذه المسألة فإننا سنكتفي بإيراد رأي أبو القاسم القُشيري[١] الذي أفرده في كتابه الشهير في التصوّف وهو **الرسالة القشيرية** إذ يقول: "ثم هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة؛ فيقال: «رجل صوفي»، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: «متصوف»، وللجماعة : «المتصوفة». وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه: أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه . ولكن القوم لم يختصّوا بلبس: الصوف!! ومن قال: إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي!! ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. وقول من قال: إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف. ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق".[٢]

إذن ما يفيدنا من قول القُشيري أن مفردة "تصوّف" لقب وليست قياسا أو اشتقاقا، وأن اللقب أُلحق بهم نسبة إلى ارتداء الصّوف وإن كان القوم لم يختصّوا بلبس الصّوف وهو الوجه الوحيد الذي يصح لغة، يؤيد هذا الرأي أبو العلا عفيفي بقوله أن "اسم "الصوفي" مشتق من الصّوف، وأن كلمة

---

[١] أبو القاسم القُشيري (376-465هـ) عبد الكريم بن هوازن القشيري إمام الصوفية وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوّف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر.

[٢] القشيري، أبو القاسم (2001)، **الرسالة القشيرية**، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان. ص ٣١٢

"تصوّف" معناها لبس الصوف أو تقلّد شعائر الصوفية: وعلى هذا انعقد اجماع جمهور الباحثين قديما وحديثا: يؤيد ذلك اللغة والعُرف".[١]

التصوّف اصطلاحا

يكمن الإشكال الأساسي في تعريف التصوّف اصطلاحا أنه لا اصطلاح عليه! فلما تعدّدت أحوال هؤلاء القوم نتج عنها تباين في المعاني وتأويلاتها، هذه الإشكالية الأولى، أما الثانية والتي قد تكون الأهم أن ثمة إجماع لدى أهل التصوّف أن اللغة عاجزة عن التعبير عن الحال، ويشتهر في أدبياتهم أنه "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[٢]، فالأحوال والانكشافات فوق لغوية، واللغة كآلة رمزية محكومة لبُنية ثقافية وتاريخية، وأحوال القوم كما يُقدّمونها متجاوزة لهذه البنيات، وما ينقدح في حدائق القلوب مُستغلِق وصفه على أفكار العقول.

ومع هذا وذاك فقد تصدّرت مجموعة مبكّرة من أهل التصوّف، حاولت فتح مغاليق ما أُبهم، ووصف بعض الأحوال، ووضع بعض الشروط لهذه التجربة الروحية، محاولة تجاوز الإشكالين الواردين سابقا، لكن هذا لن نجده قبل القرنين الثالث والرابع الهجريين. ورغم ذلك تميّزت هذه التعريفات عموما بقصرها ورمزيّتها، وعدم شمولها لجميع أحوال التصوّف، ما أدّى إلى تعدّدها حتى عند المُعرّف الواحد، فتجد الصّوفي الواحد ولديه عدة تعريفات للتصوّف والصوفي وللجماعة الصوفية.

أما عن الفترة التي تسبق القرن الثالث الهجري فإن لفظة التصوّف كانت لا تزال غير مؤسسة بشكلها العلمي الذي حصل بعد ذلك، وإن كان التصوّف حاضرا قبل ذلك بوقت طويل كما سيأتي، وفي هذا السياق نفهم ما أشار له العلامة ابن خلدون حين قال "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة

[١] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٣٤

[٢] النفري، محمد بن عبد الجبار (1997) **المواقف والمخاطبات**، تحقيق أرثر يوحنا أربرى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. ص٥١

في الملّة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية.... فلمّا كُتبت العلوم ودُوّنت وألّف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم."[١] لذلك سنجد مثلا في آثار كل من الحسن البصري(ت 110هـ) وإبراهيم بن أدهم(ت162هـ) ودواود الطائي (ت 165هـ) ورابعة العدوية (ت 180 هـ) والفُضيل بن عياض (ت187هـ) وغيرهم من أهل التصوّف وأعلامه في القرنين الهجريين الأولين ما يحمل معاني التصوّف وحياته الروحية قبل مأسسته كعلم له مبادئه وأصوله ومفرداته ومصطلحاته ومفاتحه ابتداء من القرن الثالث الهجري.

ونورد فيما يلي أهم التعريفات للتصوّف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري، وقد جمع زهاء خمسة وستين منها الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه "**التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**"[٢]، وقد آثر ترتيبها ترتيبا زمنيا من الأقدم إلى الأحدث، وقد جمعها من أربعة مصادر أساسية هي **الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وكشف المحجوب للهجويري، ونفحات الأنس لعبد الرحمن الجامي.** أما ما سنفعله في إطار هذه الدراسة فهو إعادة ترتيب هذه التعريفات تحت ثلاثة عناوين: التعريفات التي تدور حول العلاقة بالله، والتعريفات التي تصف شروط التجربة الصوفية الإسلامية، والتعريفات التي لها طابع أخلاقي، إضافة إلى شرح معاني بعض التعريفات التي قد تستغلق على الباحث في التصوّف[٣]، ومفهوم أنه كان يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى التعريفات في مراجعها دون إعادة سردها هنا، لكن الدراسة ترى أن من الأهمية بمكان سرد هذه التعريفات مصنفة في الأنساق السابقة الذكر التي اقترحتها الدراسة لما في ذلك من أهمية

---

[١] ابن خلدون، عبد الرحمن (2009)، **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق إيهاب محمد إبراهيم، مكتبة ابن سينا، القاهرة – مصر. ص ٥٠٦-٥٠٧

[٢] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**،ص ص٣٩-٥٣

[٣] قام أبو العلا عفيف بشرح معظم هذه التعريفات، لكن الدراسة آثرت تقديم شروحات خاصة بها وفقا لفهم الباحث، مع الإبقاء على شرح بعض التعريفات كما أوردها عفيفي وقد أشارت الدراسة له حيث ورد ذلك.

في خدمة أهداف الدراسة، خصوصا بما يتعلّق بأصالة التصوّف في الأطر العربية الإسلامية، وكذلك في خدمة أفكار ابن عربي الواردة في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

تعريفات تدور حول العلاقة بالله[1]

يذكر بشر بن الحارث الحافي[2] أن "**الصوفي من صفا الله قلبه**" وصفاء القلب معناه تخليته عن كل ذميم، وتحليته بكل حميد، وصولا لتجليته بما يستقبل من مدد وكشف. وبهذا المعنى يقول أبو الحسين النوري[3] "**الصوفية هم الذين صفت أرواحهم فصاروا في الصف الأول بين يدي الله**" وفي هذا المعنى كذلك يقول أبو القاسم الجنيد[4] "**التصوف أن يختصك الله بالصفاء : فمن اصطُفي من كل ما سوى الله فهو الصوفي**".

ويذكر سهل بن عبد الله التستري[5] أن "**الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع الى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر**" وفي هذا المعنى يقول النوري: "**التصوف ترك حظ النفس جملة ليكون الحق نصيبها**" وله أيضا "**التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى**".

أما أبو القاسم الجنيد فيقول أن "**التصوف نعت أقيم فيه العبد**" ومعناه أن التصوف حال أُقيم فيه العبد، فلا يُكتسب بمجاهدة ولا تعليم. وله أيضا : "**التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به**". أي أن يُفنيك عن نفسك والعالم ويُبقيك به. وله أيضا: "**التصوف هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة**" العلاقة تفترض وجود طرفين تقوم بينهما، والمعنى هنا هو نفي هذه الازدواجية، فالفناء في الله أمر يقوم على نفي النفس والعالم وإبقاءٌ لله وحده، فلا تقوم علاقة في الشيء نفسه، يحمل هذا

---

(1) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ص٣٩-٥٣

[2] بشر بن الحارث الحافي (المتوفي سنة ٢٢٧ه) أحد أعلام التصوّف في القرن الثالث ولد في بغداد وعاش فيها.

[3] أبو الحسين النوري (المتوفي سنة ٢٩٥ه) أحد أعلام التصوف في القرن الثالث ولد في بغداد وعاش فيها.

[4] أبو القاسم الجنيد (توفي سنة ٢٩٧ه) المعروف بالجنيد البغدادي اشتُهر بلقب **"سيد الطائفة"** وُعدّ شيخ مذهب التصوّف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولد في بغداد وعاش فيها.

[5] سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ه) أحد أعلام التصوّف في القرن الثالث عاش وتوفي في البصرة.

التعريف هذا المعنى، وقد يحمل أيضا أن تكون مع الله بلا علاقة مع غيره، أو ألا تكون الصلة بالله محكومة لمعادلة علاقة فيها أخذ ورد، عطاء وحجب، فأنت بالله ومن الله وإلى الله. وله أيضا: "**التصوف عنوة لا صلح فيها**" أي أن التصوّف اصطفاء وجذب لا اختيار واكتساب فيه.

ويقول أبو محمد رويم[١] حين سئل عن التصوّف: "**استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده**" ، وفي هذا المعني يقول علي بن سهل الأصفهاني[٢]: "**التصوف التبري عمن دونه، والتخلي عمن سواه**"، وفي ذات السياق أيضا يقول أبو علي الروذباري[٣] "**التصوف الاناخة على باب الحبيب وان طرد عنه**" . أي الإلحاح في طلب الوصل بالله تعالى، يُقال في أدبيات القوم: من لازم قرع باب أوشك أن يُفتح له. ولأبي بكر الشبلي[٤] كلام بهذا المعنى أيضا: "**الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى: (واصطنعتك لنفسي){طه:41}: قطعه عن كل غير ثم قال (لن تراني){الأعراف: 143}**" والمعنى أن "الصوفي هو الذي يحيا حياته في الله فيكون في حال وجد متصل أو منقطع : وقد كان هذا حال الشبلي نفسه، وهذا معنى اصطفاء الله للصوفي كاصطفائه لموسى عليه السلام: فقد اصطنعه الله لنفسه وقطع علائقه بغيره ثم قال له « لن تراني » أي لن تراني بناظريك ولكنك تراني بقلبك"[(٥)]

وللشبلي أيضا معنى دقيق في التوحيد الصّوفي إذ يقول أن "**التصوف شرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير ولا غير**"، والشرك هنا مُفترض، والمعنى أن التصوّف مُتهم بالشرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير، ولا غير! أي أنه اعتبر الافتراض القائل بوجود غير الله إشكال، إذ أنه لا

---

[١] أبو محمد رويم بن أحمد بن يزيد (توفي سنة ٣٠٣هـ) من أعلام التصوف الإسلامي في القرن الثالث ولد وعاش وتوفي في بغداد.

[٢]علي بن سهل الأصفهاني (المتوفى سنة ٣٠٧هـ) ناسك صوفي من أصفهان في فارس.

[٣]أبو علي محمد بن القاسم الروذباري (المتوفى سنة ٣٢٢) ناسك صوفي ولد في طوس تمتد أصوله إلى الأمراء الفارسيين ولكنه ترك الدنيا واختار طريق التصوّف.

[٤]أبو بكر دلف بن جعفر الشبلي (المتوفى سنة ٣٣٤هـ) أحد أعلام التصوف الإسلامي ولد في سامراء وهو تركي الأصل من قرية شبلية من أعمال أشروسنة ضمن بلاد ما وراء النهر.

(٥) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٥٠

اعتبار لوجود غير وجود الله، بل لا موجود إلا الله! حسب السياقات التي ستتطوّر فيها وحدة الوجود وصولا للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فإذا كان همّ الصوفي صيانة قلبه عن رؤية غير الله فقد وقع في الشرك من حيث أراد التوحيد والتنزيه، فشُغله في صيانة قلبه عن رؤية الغير خطيئة أثبت فيها الغير من حيث أراد نفيه! وله بذات المعنى أيضا: " **التصوف هو العصمة عن رؤية الكون**" وله أيضا "**التصوف الجلوس مع الله بلا هم**" وله أيضا: "**الصوفية أطفال في حجر الحق**"، وله أيضا "**التصوف لمحة مُحرقة**"، "وجوهر التصوف عند الشبلي هو لحظة الاشراق التي يكاد يصعق فيها الصوفي عندما يتجلى لقلبه نور الحق"[1]، وله أيضا "**الصوفي من لا يرى في الدارين مع الله غير الله**" وفي هذا المعنى يقول محمد بن أحمد المقري[2] "**التصوف استقامة الأحوال مع الحق**".

كانت هذه التعريفات السابقة تتحدّث عن العلاقة بالله أو المستوى العمودي للتصوّف، فيما يلي نستعرض التعريفات التي تصف وتضبط رحلة السعي الصوفي.

التعريفات التي تصف السعي الصوفي[3]

يقول ذو النون المصري[4]: "**الصوفي اذا نطق بان منطقه عن الحقائق، واذا سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق**"، والمعنى أن مقال الصوفي يُبين عما اكتنزه قلبه من حقائق تجلّت، وإذا سكت تحدّثت عنه حاله المنقطعة الصلة بهذا العالم. فما تجلّى في القلب متجاوز لآلة اللسان، وهو بائن مستظهر سواء كان في حال أو مقال، لفظ أو لحظ، لا فرق. ولعبد الله بن محمد المرتعش[5]

(١) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٥٠

٢ محمد بن أحمد المقري (المتوفى سنة ٣٦٦)

(٣) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**،ص ص٣٩-٥٣

٤ثوبان بن إبراهيم كنيته أبو الفيض ولقبه ذو النون المصري (المتوفي سنة ٢٤٥) أحد علماء التصوف في القرن الثالث ولد في اخميم في مصر سنة ١٧٩هـ ومن المحدثين الفقهاء

٥ أبو محمد عبد الله بن محمد المرتعش (المتوفى سنة ٣٢٨) أحد أعلام التصوّف الإسلامي عاش وتوفي في بغداد.

أيضا: "**الصوفي من صفت نفسه من جميع البلايا وغاب عن جميع العطايا**"، أي أن الصوفي حاله واحدة في العطاء والمنع، في السراء والضرّاء، وفي هذا المعنى يرى أبو تراب النخشبي[١] أن "**الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء**". وفي هذا المعنى أيضا يقول الروذباري: "**التصوف صفوة القرب بعد كدورة البعد**"، وللمرتعش بهذا المعنى "**التصوف صفاء السر من كدورات المخالفات**".

أما السرى السقطي[٢] فيقول أن " **التصوف اسم لثلاثة معان : وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله**"، والمعنى أن الصوفي يتحلى بثلاث خصال: ألا يركن إلى معرفته فيُسقط مقام الخوف فيأمن، ومن أمن أسقط التكليف عن نفسه فهلك، وألا يتكلّم بالحقائق كلاما يخالف كتابا أو سنة، وألا تحمله كشوفاته وكراماته على الجرأة على ما حرّم الله أو في بعض الأحيان البوح بسر الله، إذ مما اشتُهر في طريق القوم أن الولي يستحيي من كرامته كما تستحيي العذراء في خِدرها. ويقول في هذا المعنى أبو محمد رويم: "**التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والايثار، وترك التعرض والاختيار**".

وسُئل سمنون المحب[٣] عن التصوّف فقال: "**ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء**"، وفي هذا المعنى يقول أبو الحسين النوري[٤] : "**الصوفي لا يَملك ولا يُملك**" وله أيضا: "**الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء**" وله أيضا : "**الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية و آفات**

---

[١]أبو تراب عسكر بن حصين النخشبي (المتوفي سنة ٢٤٥هـ) أحد أعلام التصوف الإسلامي، ولد في نخشب من نواحي بلخ.

[٢] أبو الحسن السريُّ بن المغلّس السقطي (المتوفي سنة ٢٥٧هـ) أحد أعلام التصوّف الإسلامي، وهو تلميذ لمعروف الكرخي، وخال الجنيد البغدادي وأستاذه، ولد ومات في بغداد.

[٣]أبو الحسن سمنون بن حمزة الخواص الملقّب بسمنون المحب (المتوفي سنة ٢٩٧ه) من أعلام التصوّف الإسلامي في القرن الثالث الهجري، وكان يُسمي نفسه بسمنون الكذاب لقوله: فليس لي في سواك حظ، فكيفما شئت فامتحني. فابتلي بحصر البول، فكان يطوف ويقول للصبية: ادعوا لعمّكم الكذاب! ولد في البصرة وعاش ومات في بغداد.

[٤]أبو الحسين أحمد بن محمد البغوي النوري (المتوفي سنة ٢٩٥ه) المعروف بابن البغوي، خراساني الأصل بغدادي المنشأ والمولد.

النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الاول والدرجة العليا مع الحق. فاذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين".

وسُئل عمرو بن عثمان المكي[1] عن التصوف فقال : "**أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى به في الوقت** " وهذا يحمل معنيين؛ أن الصوفي ابن وقته كما اشتهر في أدبيات القوم، وأن الانشغال الأولى في كل وقت هو الانشغال بالله. ويقول الجنيد في هذا المعنى "**الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم الا هو**" وللتستري في هذا المعنى : "**التصوّف قلة الطعام، والسكون الى الله والفرار من الناس**"، وفي هذا المعنى لأبي عمرو الدمشقي[2] "**التصوف رؤية الكون بعين النقص ، بل غض الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص**" والمعنى عدم الاعتبار للدنيا. وفي هذا المعنى أيضا لأبي حسين النوري "**التصوف ترك كل حظ للنفس** "، وله أيضا "**التصوف الحرية والبذل، وترك التكلفة، والسخاء**"، ومعناه أن التصوّف حرية وغنى عمّا سوى الله، فأصل العلاقة بالله قائم على الافتقار إليه وحده، وبذا تكون أسمى درجات الحرية في أسمى درجات العبودية لله وحده، والبذل أي بذل النفس في المجاهدة، وترك التكلفة يعني أن يصبح ذلك بالطبع.

وسُئل الحسين بن منصور الحلاج[3] عن الصوفي فقال : "**وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا**"، وفي هذا المعنى يقول الجنيد: "**الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم**". والمعنيان يُحيلان إلى اعتبار الصوفية لأحوالهم وكلماتهم غير مفهومة للآخر الذي لا يُدرك لغة التصوّف وأحواله.

---

[1] أبو عبد الله عمرو بن عثمان المكي(المتوفّى سنة ٢٩١ه) علم صوفي سكن بغداد ومات فيها.

[2] أبو عمرو الدمشقي (المتوفى سنة ٣٢٠ه) علم صوفي من مشايخ الشام في القرن الرابع الهجري، ولد في دمشق ومات فيها.

[3] أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩ هـ) شاعر وعلم صوفي شهير ولد في واسط وتوفي قتلا في بغداد، أصبح فيما بعد شخصية رئيسية في التقليد الصوفي.

ويقول جعفر الخلدي[1] "**التصوف طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية والنظر الى الحق بالكلية**" و"طرح النفس في العبودية أي التحقق بصفات العبد المحض من افتقار الى الله وتجرد عن القدرة والارادة، والخروج من صفات البشرية الذميمة كالحرص والحقد والحسد والبخل ونحوها لا الصفات البشرية اطلاقا فان العبد لا يخرج من بشريته كما لا يخرج السواد من الثوب الاسود. و النظر الى الحق بالكلية، معناه مراعاة الله في كل شيء"[٢] وفي هذا المعنى يقول أبو الحسن الحصري (المتوفى سنة ٣٧١) "**الصوفي من كان وجده وجوده، وصفاته حجابه أعنى من عرف نفسه فقد عرف ربه**"، "أي أن الصوفي الحقيقي الذي يجد وجوده الحقيقي في وجده: ووجده عين فقده: لأن من وجد نفسه في الله فقد وجوده المتعين المتشخص والصوفي أيضا هو من يرى صفاته حجبا تحول بينه وبين الله. وهذا معنى قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه، أي من أدرك فناء نفسه أدرك بقاءه بالله"[٣].

ويقول عبد الله بن محمد المرتعش "**التصوف أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون**"، وهذا يُحيل إلى الوجود الأول الذي يؤمن به القوم، ونعني به "الوجود الذري" قبل الوجود المتعيّن، مستندين به إلى الآية الكريمة : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾(الأعراف:172)، وللمرتعش أيضا: "**الصوفي من لا يجدون له وجودا كوجودهم**" والمعنى "وجود الصوفي هو وجوده في اللامتعين اللامتناهي لأنه فان عن نفسه باق بالله كما قلنا ووجود غيره هو الوجود المتعين المتناهي . ولذلك قال بعض الصوفية التصوف هو الخروج من ضيق الرسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية"[٤]، وفي

[1] جعفر الخلدي (المتوفى سنة ٣٤٨) ولد ومات في بغداد يكنى بأبي محمد ويعد من أعلام القرن الرابع الهجري.
(٢) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٥١
(٣) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام** ص٥٢
(٤) المصدر نفسه، ص٥٢

هذا المعنى يقول أبو الحسن الخرقاني[1] (المتوفى سنة ٤٢٥) "**ليس الصوفي بمرقعته وسجاداته ولا برسومه وعاداته، بل الصوفي من لا وجود له**"، أي لا وجود متعين مستَشعر له على المعنى الذي ذكرنا. وفي هذا المعنى أيضا يقول علي بن بندار النيسابوري (المتوفى سنة ٣٦٦) "**التصوف إسقاط رؤية الخلق ظاهرا أو باطنا**".

وثمة بعض التعريفات التي عُنيت بظاهر التجربة الصوفية في مقابل باطنها، يقول الجنيد: "**التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع سماع، وعمل مع اتباع**" وله أيضا وقد سئل عن التصوف فقال: "**تمسك بظاهره ولا تسأل عن حقيقته وإلا أفسدته**" والمعنى يُفيد التمسّك بالتجربة على حساب سؤال الكيف، ولا يُفيد المعنى التمسك بالظاهر على حساب الباطن أي بالطقوس على حساب المعنى، ويؤكد ذلك الجنيد نفسه حين يقول: "**اذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب**"، وبالتالي فالمعنى يُفيد كراهية الرياء. ومن هذا ما قاله أبو حمزه البغدادي[2] "**علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العزة ويخفى بعد الشهرة . وعلامة الصوفي الكاذب أن يستغنى بعد الفقر، ويعز بعد الذل ويشتهر بعد الخفاء**". ويقول عبد الله بن محمد المرتعش (المتوفى سنة ٣٢٨هـ) "**هذا– أي التصوف– مذهب كله جد فلا تخلطوه بشيء من الهزل**".

تعريفات اعتنت بالجانب الأخلاقي(٣)

يقول الجنيد: "**التصوّف تصوّف القلوب حتى لا يُعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة، واخماد صفات البشرية، ومجانبة دعاوي النفسانية ومنازلة صفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة بما هو خير، والنصح لجميع الأمة والإخلاص في مراعاة الحقيقة، واتباع النبي**

---

[1] أبو الحسن علي بن جعفر البسطامي الخرقاني (المتوفى سنة ٤٢٥) علم صوفي وتلميذ لأبي يزيد البسطامي مات ودفن في خرقان.

[2] أبو حمزه البغدادي البزاز (توفى ٢٦٩ه) صوفي من أهل القرن الثالث الهجريوكان يتكلم ويدرس الناس في بغداد في مسجد المدينة.

(٣) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ص٣٩-٥٣

صلى الله عليه وسلّم" وقد يصح اعتبار هذا التعريف من التعريفات الشاملة، إلا أننا آثرنا وضعه هنا لغلبة الجانب الأخلاقي على معناه.

ويقول أبو حفص الحداد[1] "**التصوف كله أدب: لكل وقت أدب: ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول**"، ويقول سهل بن عبد الله التستري "**الصوفي الذي يرى دمه هدرا وملكه مباحا**". والمعنى هنا يُحيل إلى مفاهيم الإيثار والتضحية. وفي هذا المعنى يقول أبو حسين النوري: "**نعت الصوفي السكون عند العدم والايثار عند الوجود**" ومعناه الرضى عند المنع والايثار عند العطاء.

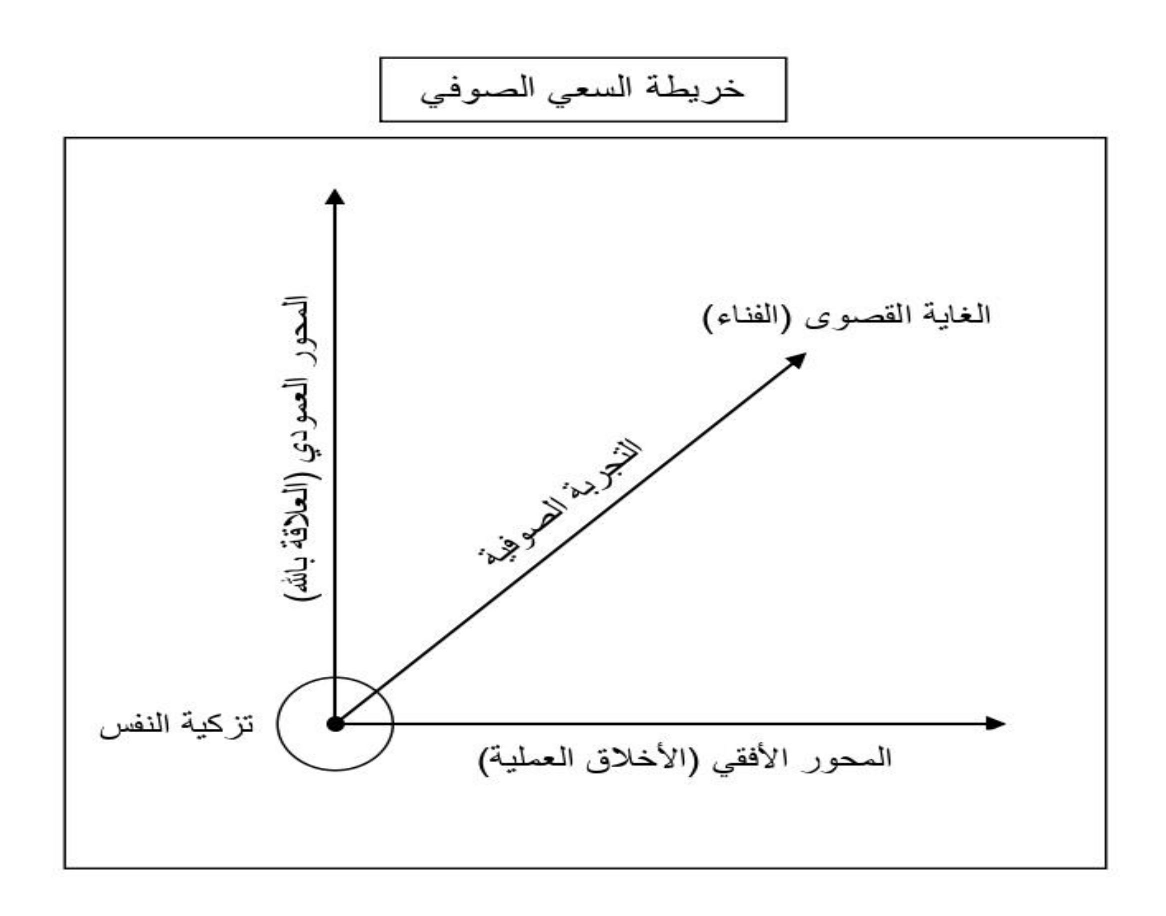
كذلك فإن من المعاني الأخلاقية التأسيسية ما يقوله أبو حسين النوري: "**ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق: لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلاق الله**" ومعناه أن التصوّف بدون خلق لا يُعوّل عليه، فلو كان طقوسا ورسوما لحصل بكثرتها، ولو كان تعليما لحصل بالاكتساب، ولكنه خلق يحصل بضبط النفس ومراقبتها. وبهذا المعنى للجنيد: "**الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها الا كل مليح**" وله أيضا: "**الصوفي كالأرض يطؤها البر والفاجر وكالسحاب يظل كل شيء، وكالمطر يسقي كل شيء**"، ولأبي محمد الجريري[2] : "**التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج عن كل خلق دني**" ولأبي بكر الكتاني[3]

---

[1] أبو حفص عمرو بن سلمى الحداد (المتوفي سنة ٢٦٥ه)
[2] أبو محمد أحمد بن محمد الجريري (المتوفى سنة ٣١١ه) علم صوفي من كبار أصحاب الجنيد البغدادي، فلما توفي الجنيد أجلسوه مكانه، توفي في بغداد.
[3] أبو بكر محمد بن علي الكتاني (المتوفى سنة ٣٢٢ه) من أعلام التصوف في القرن الرابع الهجري ولد في بغداد وتوفي في مكة.

"**التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء**" وللشبلي: "**لا يكون الصوفي صوفيا حتى يرى جميع الخلائق عيالا عليه**".

يمكننا تصوير تجربة السّعي الصّوفي في مفاهيمها الإسلامية المبكّرة وموقعها في الحياة الروحية الصّوفية وفقا للرسم البياني التالي:



فتزكية النّفس (التخلّي والتحلّي) تعتبر نقطة الانطلاق للتجربة الصوفية في البعدين الأخلاقي والتعبّدي، أو في بُعد العبادات وبعد المعاملات، لا تجربة صوفية بدون تزكية للنفس، وليس ثمة تقرّب صحيح لله دون تزكية للنفس، وليس ثمة أخلاق يُعوّل عليها دون تزكية للنفس.

ومن ثم فإن أصل مسار التجربة الصوفية في طلبها لغايتها القصوى أن يحافظ على مسافة شبه متساوية بين المحورين الأفقي (الأخلاق) والعمودي (العلاقة بالله)، وميل محور التجربة الصوفية

باتجاه المحور العمودي (التقرّب لله) يُفضي إلى تجربة صوفية أشبه بالرهبنة، وميله باتجاه المحور الأفقي (الأخلاق العملية) يُفضي إلى تجربة صوفية أخلاقية بمرجعية مضطربة.

أما الغاية القصوى (الفناء) فتستدعي أقصى قيمة يمكن تحصيلها من العلاقة بالله والأخلاق العملية، ولا تكتمل هذه التجربة وتبلغ حالتها النهائية باضطراب يصيب أي من قيم المحورين.

بعد هذا الاستعراض لما تقدّم يمكننا الآن الولوج إلى فحص التجربة الصوفية والمعرفة الصوفية وعلاقتهما بالفلسفة.

التجربة الصوفية

ربما يكون الإمام أبو حامد الغزالي (450-505هـ/1058-1111م) أصلح من يحدّثنا عن التجربة الصوفية، ليس فقط لأن حجة الإسلام الغزالي هو من هو، وإنما لأنه قدم إلى التجربة الصوفية من خارجها، بعد أن خاض ونقد ما اشتمل عليه زمانه من علوم في الفقه والعقيدة والكلام والفلسفة، ثم جاء طريق القوم متخفّفا من أحماله العلمية، متواضعا عن جاهه وشهرته، معتزلا أهله وتلامذته وعلماء زمانه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن فهم الغزالي للتصوّف سيُعمّر طويلا بعده، بل ربما يصح القول أن التصوّف الإسلامي كلّه قبل الغزالي ليس كما بعده، بكل ما سيحمله هذا الوصف من دلالات. سيُمسي تصوّف الغزالي سُلطة حاكمة، لك أن تتّفق معها أو تعارضها، لكنك لن تستطيع تجاهل حضورها، لا بل إنه يمكننا القول -راجين ألا ندخل في سفاهة المبالغة والتعميم- أن خارطة تحالف العلوم الثلاثة الكبيرة (الفقه والفلسفة والتصوّف) ستتغيّر بعد أن يُدلي الغزالي بدلوه في كتابه المفصلي (إحياء علوم الدّين).

لنستمع إلى الغزالي في وصفه تجربة التصوّف إذ يقول: "وبالجملة، فماذا يقول القائلون في طريقة، طهارتها - وهي أول شروطها-تطهير القلب بالكلية عمّا سوى الله تعالى، ومفتاحها...

استغراق القلب بالكلية بذكر الله عز وجل، وآخرها الفناء بالكلية في الله؟ ... ومن أول الطريقة تبدأ المكاشفات والمشاهدات...، ثم يترقّى الحال من مشاهدة الصّور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يُحاول معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه، وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيّل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ،... وبالجملة، فمن لم يُرزق منه شيئا بالذوق فليس يُدرك من حقيقة النبوة إلا الإسم، وكرامات الأولياء، هي على التحقيق، بدايات الأنبياء. وكان ذلك أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلّم حيث تبتّل إلى جبل حراء، حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبّد، حتى قالت العرب (أن محمّدا عشق ربه)".[١]

نستطيع استخلاص النقاط التالية من نص الإمام الغزالي السابق بما يخص التجربة الصوفية، فالغزالي يرى أن:

١. تزكية النفس وتطهير القلب عمّا سوى الله هو الشرط الأولي للتجربة الصوفية.
٢. الأداة الفاعلة في تحقيق الشرط الأولي (تطهير القلب) هو ذكر الله عز وجلّ.
٣. المطلب النهائي للتجربة الصوفية أو للسعي الصوفي هو الفناء بالكلية في الله[٢].
٤. إذا انعقدت النية الخالصة وتحقّقت الشروط الثلاثة الأولى فإنه تبدأ المكاشفات والمشاهدات، وهذا موقف هام جدا كما سيتبع.
٥. كلما تقدّمت التجربة الصوفية تراجعت فعالية أدوات التعبير عمّا يُخالج صدر صاحب التجربة.

---

[١] الغزالي، أبو حامد (2001)، **المنقذ من الضلال**، تحقيق محمد محمد أبو ليلة و نورشيف عبد الرحيم رفعت، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن- الولايات المتحدة الأمريكية. ص ٢٥٨-٢٦٥

[٢] الفناء: ضده البقاء ويستعمله الصوفية في التعبير عن سقوط الأوصاف المذمومة وتلاشيها، والبقاء عندهم إشارة إلى قيام الأوصاف المحمودة في الشخص، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، والفناء فناءان: ١- سقوط الأوصاف المذمومة كما ذكرنا وهذا يكون بكثرة الرياضة الروحية، ٢- عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ويكون هذا بالاستغراق في استحضار عظمة الباري ومشاهدة الحق. أنظر الحكيم، سعاد (١٩٨١) المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان. ص٢٠٢-٢٠٥

٦. حقيقة النبوّة لا تُدرك إلا بفهم التجربة الصوفية، إذ إن مقام النبوة لا يُدرك إلا بمسار الولاية، وحِجاج الغزالي في ذلك حال النبي صلى الله عليه وسلّم في خلوته في حراء، وهذا الحِجاج لا يقف عند وصف التجربة الصوفية، بل يتعدّاها ليقيم سندا تأصيليا للتجربة الصوفية داخل البنية الإسلامية المبكرة. لا يعني ذلك بطبيعة الحال إسقاط صفة "الاصطفاء" عن النبوة، وإنما تُفهم الحقيقة النبوية بما هي ولِاية في أصلها جرى عليها اصطفاء.

في النّص التالي يُضيف الغزالي أفقا جديدا في فهم التجربة الصّوفية وعلاقتها بالعلوم المكتسبة إذ يقول عن تجربته الصوفية: "فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن تكون صحيحاً وشبعان. وبين أن تعرف حد السكر وعلمه، وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة إلى معادن الفكر، وبين أن تكون سكران! بل السكران لا يعرف حد السكر؛ وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء! والطبيب يعرف حد السكر وأركانه وما معه من السكر شيء. والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها ، وهو فاقد الصحة. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا! فعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك"[١]. وبهذا يمكننا إضافة النقطة التالية إلى ما تقدّم:

7 . يرى الغزالي أن التجربة الصّوفية لا تتحقق بالسماع والتعليم وإنما بالذوق والسلوك.

---

[١] الغزالي، أبو حامد (2001)، **المنقذ من الضلال**، ص ٢٤٤-٢٤٦

سيتّفق الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي مع عموم هذا الموقف من التجربة الصّوفية، إلا ما يتعلّق منه بالفناء، لأن الشيخ الأكبر سيبقى متسقا مع نظريّته في الوجود الواحد أو وحدة الوجود[١]، وعند الشيخ الأكبر لا وجود على الحقيقة إلا لله! يقول الشيخ الأكبر "أعني: لا شيء موجود إلا وجهه، فكما أن من لم يعرف شيئا، ثم عرفه، فأفنى وجوده بإفناء جهله، ما أفنى وجوده، بل أفنى جهله، ووجوده باق بحاله من غير تبديل وجوده بوجود آخر، ولا ترك وجود المنكِر بوجود العارف ولا تداخل، بل ارتفع الجهل، فلا تظن أنك تحتاج إلى الفناء، فإن احتجت إلى الفناء فأنت إذا حجابه"[٢]، إذن الفناء لا يأتي إلا بعد حضور وبقاء، الشيء لا يفنى إلا بعد حضوره، كما العدم لا يُعدم إلا بعد وجوده، فليس ثمة باق ليفنى ولا موجودا ليُعدم، وكأن ابن عربي يريد أن يقول لنا أن الفناء ما هو إلا "شهود وحدة الوجود"، وهذا الشهود أمر وجداني بحت، لا يُفني إلا جهلك به بعد علمه.

شكّل ما تقدّم جزءا من الرؤية الصوفية فيما تلى القرن الرابع الهجري بعد أن استعرضنا في القسم السابق رؤية المتصوّفة المبكّرة من خلال وصف التجربة الصوفية بتعريفها، والسؤال الذي يُلحّ بعد ذلك هل هذا الوصف ينطبق على عموم التجارب الصوفية؟

"حاول بعض الباحثين المحدثين أن يحددوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة، ومن هؤلاء عالم النفس الامريكي وليم جيمس William James (1898-1944)، فقد ذهب الى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص:

١. أنها أحوال ادراكية (Noetic)، اذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية، وانها بمثابة الالهامات (revelations)، وليست من قبيل المعرفة البرهانية.

---

(١) سيأتي تفصيلها في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

(٢) ابن عربي، محيي الدين (2004) **الرسالة الوجودية**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان. ص ٣٨

٢. وهي أيضا أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (Ineffability) لأنها أحوال وجدانية (states of feeling)، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونة للغير في صورة لفظية دقيقة.

٣. وهي بعد ذلك أحوال سريعة الزوال (transiency)، أي لا تستمر مع الصوفي لمدة طويلة، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها على وجه ما.

٤. وهي أخيرا أحوال سالبة (passivity) من حيث أن الانسان لا يحدثها بإرادته، إذ هو في تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليا تسيطر عليه".[١]

أما برتراند رسل فقد "انتهى من تحليله لأحوال التصوّف إلى القول بأن أربع خصائص تميز التصوف عن غيره من الفلسفات في كل العصور، وفي كل أنحاء العالم، وهي:

أولا: الاعتقاد في الكشف (intuition) أو البصيرة (insight) منهجا في المعرفة، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية.

ثانيا: الاعتقاد في الوحدة (الوجودية)، ورفض التضاد، والقسمة أيا كانت صورهما.

ثالثا: إنكار حقيقة الزمان.

رابعا: الاعتقاد أن الشر محض شيء ظاهري، ووهم مترتب على القسمة والتضاد، اللذين يحكم بهما العقل التحليلي".[٢]

ويرى أبو الوفا التفتازاني (1930–1994) "أن الخاصية الاولى التي يذكرها رسل – وهي الاعتقاد بأن الكشف، أو الادراك المباشر الوجداني– هو المنهج الصحيح للمعرفة عامة بين الصوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم، أما الخصائص الثلاث الاخرى فهي تصدق على الصوفية القائلين بوحدة الوجود (Pantheism) فقط، وليس كل الصوفية قائلين بهذا المذهب".[٣]

---

[١] التفتازاني، أبو الوفا (1983)، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٣، القاهرة – مصر. ص٤

[٢] رسل، برتراند (2016) **التصوّف والمنطق ومقالات أخرى**، ترجمة عبد الكريم صالح وهالة عمران، دار الفرقد، دمشق سوريا. ص ص ٢٧-٥١.

[٣] التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص٦

قد يصح ما قاله التفتزاني في هذا الخصوص، لكن السؤال المشروع بكيفية ما، إذا كانت محصّلة التجربة الصوفية هي الفناء بأي معنى مما ذُكر، ألن نكون في نهاية هذا المطاف أمام وحدة وجود؟ أو على الأقل أمام وحدة شهود؟[١]

قد يُجيبنا التفتازاني على هذا بما يُثبته للتصوف بوجه عام من خصائص، وهي خمس خصائص نفسية وأخلاقية وإبستمولوجية، يرى أنها أكثر انطباقا على مختلف أنواع التصوف، وهي:

١. "الترقي الاخلاقي: فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف الى تصفية النفس من أجل الوصول الى تحقيق هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة وما إلى ذلك.

٢. الفناء في الحقيقة المطلقة: وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق: والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته الى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنّيّته ، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة، وأنه قد فنيت إرادته في ارادة المطلق. وهنا قد ينطلق بعض الصوفية الى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة ، أو أنها حلت فيهم ، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه بوجه ما: وقد لا ينطلق بعضهم الى القول بمثل هذه الآراء في الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وانما يعودون من فنائهم الى اثبات الاثنينية أو الكثرة في الوجود. وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها.

٣. العرفان الذوقي المباشر: وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فاذا كان الانسان يعمد الى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف، أما اذا كان يؤمن بأن وراء ادراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه

---

[١] وحدة الشهود تعني ألا يُشهَد إلا الله، فيغيب السوى عن الإدراك مع حضوره على الحقيقة، أما وحدة الوجود فالتسليم ألا موجود على الحقيقة إلا الله.

كشفا أو ذوقا، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفية برهي أو آني فهو سريع الزوال ، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

٤. الطمأنينة أو السعادة، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف الى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفي متحررا من كل مخاوفه، وشاعرا براحة نفسية عميقة، أو طمأنينة، تتحقق معها سعادته. وقد أشار الصوفية كذلك الى أن الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس الانسان سعادة لا توصف.

٥. الرمزية في التعبير، ونعني بالرمزية هنا أن لعبارات الصوفية عادة معنيين، أحدهما يستفاد من ظاهر الالفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمق، وهذا المعنى الاخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفي، وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم راجع الى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا، ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته، فالتصوف اذن خبرة ذاتية، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي (introspection)أساسا، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير ، ومن هنا توصف بأنها رمزية".[١]

كذلك يُقسم "ولتر ستيس" التجربة الصوفية إلى قسمين؛ انبساطية وانطوائية، فيذكر سبع خصائص للتجربة الانبساطية على النحو الآتي:

---

[١] التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص٦-٨

١. "الرؤية الموحدة للأشياء التي تعبر عنها الصيغة المجردة " الكل واحد"، على أن الواحد يُدرَك في التجربة الانبساطية من خلال الاحساس البدني في – أو من خلال – كثرة من الموضوعات.

٢. يُدرَك الواحد في هذه التجربة على أنه الحياة التي تسرى في كل شيء وكثيرا ما يوصف بكلمات مختلفة مثل الحياة أو الوعى أو الحضور الحى، فلا شيء جامد أو ميت.

٣. الإحساس بالموضوعية أو الواقعية.

٤. الشعور بالغبطة أو النشوة أو السعادة والرضا .. الخ.

٥. الشعور بأن ما يدركه الصوفي هو شئ مقدس أو ديني أو الهي.

٦. انطواء التجربة على مفارقة (أو تناقض)[١].

٧. زعم المتصوف أن تجربته لا توصف أو هي فوق الوصف، أو أنه لا يستطيع أن يعبر عنها في كلمات".[٢]

ويسوق "ستيس" أمثلة لا حصر لها من المتصوفة الانبساطيين من الثقافات المختلفة، وهو يرى أنه ليس من الضروري أن توجد كل هذه الخصائص في جميع أنواع التصوف الانبساطي إذ يكفي أن تكون هناك مجموعة منها.

أما النوع الآخر من التجربة الصوفية، فهو النوع الانطوائي والذي يرى ستيس أنها واحدة في جميع الثقافات، والديانات، والعصور والظروف الاجتماعية وهي توصف بالخصائص المشتركة الآتية:

١. "الوعى الموحد الذي يستبعد كل كثرة للمضمون الحسى أو التصوري أو أي مضمون تجريبي آخر، حتى أنه لا يبقى سوى الوحدة الفارغة أو الخالية بحسب الخاصية الأساسية أو الجوهرية أو النواة، التي تنتج عنها معظم الخصائص تلك هي الأخرى.

---

[١] المعنى اللغوي لكلمة المفارقة Paradox ما هو " ضد الاعتقاد " ، ثم اتسع معناها وأصبحت تشمل التناقضات المنطقية الصورية . ويرى البعض أن المفارقة من زاوية دينية معينة هي التناقض المتحقق في عالم الواقع كأن نقول مثلا أن السيدة مريم " عذراء " و " أم " في وقت واحد، أنظر ستيس، **التصوّف والفلسفة** ص ١٢

[٢] ستيس، **التصوّف والفلسفة** ص ١٢-١٣

٢. التجربة ليست مكانية أو زمانية ، وهي خاصية تنبع، بالطبع، من الخاصية النواة التي ذكرناها الآن توا.

٣. الشعور بالموضوعية أو الحقيقة الواقعية (Reality).

٤. الشعور بالغبطة أو النشوة ، والسلام ، والسعادة .. الخ.

٥. الشعور بأن ما تم إدراكه هو المقدس أو الالهي.

٦. انطواء التجربة على مفارقة.

٧. زعم المتصوف أن تجربته لا توصف أو هي تفوق الوصف . ولا يمكن التعبير عنها".[١]

والملاحظ أن الخصائص رقم ٣+٤+٥+٦ متشابهة بين نوعي التصوّف الذين يذكرهما ستيس وذلك يعني أن ثمة مشتركا لا بأس به يجمع النوعين.

كذلك يُصوّر الأستاذ السيد أحمد خريطة السعي الصّوفي عند المتصوّفة المسلمين وفقا للشكل التالي[٢]:

[١] [١] ستيس، **التصوّف والفلسفة** ص ١٣

[٢] السيد أحمد، عزمي طه (2015) **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد – الأردن. ص٤١

خريطة السعي الصوفي عند المتصوفة المسلمين

الدوافع والحوافز		السلوك									الغاية
عنصر ذاتي: استعداد شخصي	مرحلة الإرادة (القرار)	مقام التوبة (أول المقامات)	مقام الورع	مقام الصبر	مقام الشكر	مقام التوكل	.....	مقام المحبة	مقام الرضا	الفناء (آخر المقامات)	(المطلق) أو الحضرة الإلهية عندها يحدث: - الفناء - المشاهدة والعرفان - الطمأنينة والسعادة القصوى
عنصر موضوعي: عقيدة معينة (العقيدة الإسلامية) ◄- - ◄- -		والأحـــوال المجاهدة (التخلي والتحلي) ◄- - - - - - - - - - - السفر الطريق إلى الله ◄- - -									
+ عنصر ذاتي: تجربة شخصية مرتبطة بظروف معينة	الميلاد الجديد										
الغالب هو الجانب الذاتي	ذاتـي	منطقة الموضوعي الممتزج بالذاتي									منطقة الذاتي الخاص

وهذا من حيث إن الاستعداد الخاص (أول عنصر بالدوافع والحوافز) هو الاستعداد الداخلي عند الصوفي في فطرته وطبيعته لمثل هذا السلوك[١]، أما العنصر الثاني (الاعتقاد المعيّن) وذلك من حيث أن من يسلك طريقا يرى أنها توصله للمطلق، لا بد أن يكون لديه اعتقاد يتضمّن تصوّرا معينا للمطلق أو الإله الذي يريد الوصول إليه وكذلك للإنسان الذي يريد أن يتصل بالمطلق[٢]، والعنصر الثالث (التجربة الشخصية) المرتبطة ببيئة الفرد[٣]، وهذه العناصر الثلاثة إذا ما اجتمعت وتفاعلت نتج عنها قرار حازم يتجلّى فيه دور الإرادة واضحا وهي بداية رحلة السعي الصّوفي[٤]. وتجدر الإشارة هنا إلى ما يُشير إليه أبو العلا عفيفي من "أن الصوفية المسلمين اعتبروا الارادة – لا العقل – جوهر الالهية، كما اعتبروا الارادة – لا العقل – جوهر الانسان. فالإرادة عندهم نقطة الابتداء من جهة، ونقطة الانتهاء من جهة أخرى، اذ بالإرادة وحدها يثبتون وجودهم وعن طريق الارادة وحدها يتصلون بمطلوبهم أو يصلون الى مطلوبهم وهو الله .. ولكن الإرادة –في نظرهم– ليست على الحقيقة الارادية الانسانية المتناهية، بل الارادة الالهية المطلقة، لأنه فان في الله ، متحقق (في حاله) بوحدته الذاتية معه، يرى كل ما يجري في نفسه وفي الكون الذي حوله مظهرا من مظاهر الارادة الإلهية، لأنه لا فاعل في الحقيقة الا الله ولا مريد في الحقيقة الا هو"[٥].

أما السلوك أو (السفر) فأداته المجاهدة (التخلية والتحلية)، التخلية بمعنى تصفية القلب من كل العلائق ما عدا العلاقة بالله فيتخلّى عن الرذائل كلها، والتحلية بمعنى أن يكتسب في الوقت نفسه الفضائل وكل ما يقرّب إليها[٦]، ومحطّاته ما أطلق عليه القوم (المقامات والأحوال)، من حيث أن المقام كما يُعرّفه صاحب "اللمع" السراج: معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يُقام فيه من

---

[١] السيد أحمد، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي** ص ١٧
[٢] المصدر نفسه ص ١٩
[٣] المصدر نفسه ص ١٩
[٤] المصدر نفسه ص ٢١
[٥] عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام** ص ١٨
[٦] السيد أحمد، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي** ص ٢٩

العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل[١]، أما الحال: ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار... ويفرّق الصوفية بين المقام والحال بقولهم: إن الحال ترد ثم تتحوّل بينما المقام ثابت، وقولهم: الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود[٢].

أما الحضرة الإلهية أو الغاية القصوى من التجربة الصوفية فهي بالنسبة للواصل إليها، حيث يكون الله حاضرا، وهذا الواصل يشاهد من الحضرة الإلهية بحسب حاله ومقامه، فيحدث عندها الفناء الذي يتبعه المكاشفة والمشاهدة ثم العرفان[٣]، ومن ثمّ كنتيجة لهذا العرفان يتحقق بالسعادة القصوى[٤].

سيكون "الفيلسوف" –أي فيلسوف– يستمع لما تقدّم من شروحات وتفسيرات تخص التجربة الصوفية بعينين مرتخيتين، لن يكترث "الفيلسوف" لكل ما تقدّم طالما أنه لا يمس المناطق التي يعتبرها محرّمة بهذه الآليات والسّبل، ما سيوقظ الفيلسوف من سُباته ويحوّل عيناه إلى الجحوظ هو الاقتراب من منطقة المعرفة. وهذا ما سنشرع به في القسم التالي، لكن يلزما قبل ذلك أن نُثبّت بأن تشابها كبيرا قد لوحظ بين أشكال التجربة الصوفية التي استعرضناها وإن تباينت الثقافات، وفي هذا دلالة نتعرّض لها في القسم التالي، مع الإشارة سريعا هنا إلى ما يقوله أستاذنا السيد أحمد في هذا الخصوص:

"كلما كانت العقيدة أصوب في تصوراتها عن الله والإنسان وعن الصلة بينهما، كانت النتائج التي يمكن الوصول إليها في السعي الصوفي أصوب، أي تكون النتائج على مذاق الاعتقاد (متمثلين بقول المناطقة: تكون النتائج على مذاق المقدمات)، ونستطيع القول أيضاً: كلما كانت وسائل التقرب

---

[١] المصدر نفسه ص ٢٨

[٢] المصدر نفسه ص ٣٠

[٣] العرفان بحسب ما يعرفه السيد أحمد، مدخل إلى التصوّف الإسلامي ص٣٧: معرفة مباشرة وإدراك مباشر يتم فيهما الاتصال بين العارف وموضوع معرفته دون واسطة من تجربة معملية أو دليل عقلي منطقي أو تجربة المحاولة والخطأ أو الرواة أو غير ذلك.

[٤] السيد أحمد، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي** ص ٣٠

إلى الله ومظاهر السلوك الصوفي أكثر صحة ودقة وإحكاماً كانت النتائج أكثر صحة ودقة وإحكاماً، فالحال في هذا الجانب شبيه بالحال في الجانب السابق (الاعتقاد)، والحق أن الأمرين لا ينفصلان، فلا يكفي صواب العقيدة وحده، ولا صحة السلوك والوسائل وحدهما للوصول إلى النتيجة الصحيحة من السعي الصوفي، بل لا بد من صحة الأمرين معاً"(١)

والقضية هنا هي الإجابة عن تساؤل: إذا كان السعي الصوفي ينطلق من اعتقادين مختلفين، فهل تتحقق التجربة بنتائج متقاربة، والحقيقة أن الاعتقاد في المطلق وصفاته الأساسية أمر محوري في المسألة، فإن طبيعة الاستعداد والتصوّرات للمطلق وصفاته وعلاقته بالخلق هي مسائل حاكمة في هذه المسألة.

المعرفة الصوفية

إن أي اشتباك مفترض بين التصوّف والفلسفة إنما يقع في حقيقة الأمر في هذه المنطقة المعرفية، وعلى وجه الخصوص التمييز بين ما اصطُلِح عليه بالذاتي والموضوعي في التجربة المعرفية. والسؤال الرئيسي هنا هل المعرفة الصّوفية معرفة علمية معتبرة يمكن القياس عليها؟ أم أننا بصدد تجربة ذاتية تعتمد على مزاج الفرد المُجرّب خالية من كل حكم موضوعي؟

إن أول ما يتحتّم علينا قبل الشروع في محاولة الإجابة عن هذا السؤال هو التمييز بين التصوّف والفلسفة، قبل أن نذهب باتجاه فهم مصادر المعرفة الإنسانية وتعدادها، يقول أبو العلا عفيفي في مسألة الفلسفة والتصوّف أن "التصوف في جوهره (حال) أو (تجربة روحية) خاصة يعانيها الصوفي، ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفي في تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الانسانية من أحوال أخرى ، وفي هذا القدر وحده ما يكفي للقول بأن التصوف ليس فلسفة اذا قصدنا

---

(١) السيد أحمد، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي** ص ٢٣

بالفلسفة البحث العقلي النظري في طبيعة الوجود، بقصد الوصول الى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أي جزء من أجزائه"[١].

فإذا قبلنا هذا الفصل الأولي بين التصوّف والفلسفة من ناحية المنطقة التي يشغلانها ويتحرّكان منها داخل التكوين الإنساني، فإن ثمة سؤالا ما زال قائما: إذا كان كل من الفلسفة والتصوّف يسعيان إلى الحقيقة معرفيا، فالسؤال هو أي الطريقين موصل لتلك الحقيقة؟ وهل اعتماد طريق إلى الحقيقة ينفي الأخرى، وهل يمكن تخيّل توازيهما، أي أنهما قد يوصلان إلى الحقيقية المنشودة بمسارات مختلفة؟ يقول أبو العلا عفيفي بأن "التصوف ينفرد من بين جميع الأساليب التي حاول الانسان أن يشبع بها رغبته في معرفة الحقيقة بأنه لا يفترض وجود "حقيقة مطلقة" وحسب، بل حقيقة مطلقة يمكن معرفتها والاتصال بها، فهو ينكر –أي التصوّف– أن المعرفة الانسانية قاصرة على معطيات الحس أو على نتائج أساليب الفكر، أو على تكشف ما ينطوي عليه العقل من معلومات، فان هذا تحديد لدى النشاط الروحي عند الانسان، وتخطيط ناقص لميدان الحياة الروحية، ولهذا وجب أن نتلمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم؛ في ذلك القبس الالهي الذي ينير صدورهم، وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفة التي يتذوقونها: لا أقول التي يدركونها عقلا أو التي يستطيعون التعبير عنها، فان الادراك العقلي والقدرة على التعبير من أعمال العقل، ونحن بإزاء أمور فوق طور العقل"[٢].

نخلص إلى الآن إذا سلّمنا بما سبق أننا أمام منهجين معرفيّين في السعي خلف الحقيقة؛ أحدهما يجعل حدوده حدود العقل ومقولاته والآخر متجاوز للعقل يدعي الاتصال بما وراءه في تحصيل حكمته، والغاية الآن أن نفهم آلية اشتغال هذه المعرفة المتجاوزة للعقل.

---

[١] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام** ص١٣

[٢] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام** ص١٦

يرى الإمام الغزالي أن العلم اللدنيّ "وهو سريان نور الإلهام يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾{الشمس:7}، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه:

أحدها: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها.

والثاني: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة.

والثالث: التفكّر، فإن النفس إذا تعلّمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكّر في معلوماتها بشروط الفكر ينفتح عليها باب الغيب، فالمُتفكّر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الألباب، وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا مُلهما مؤيدا".[١]

يتبيّن لنا من رأي الغزالي السابق أن:

١. تحصيل العلوم سواء كانت عقلية أو تجريبية يُمثّل خطوة أولى للكشف الصّوفي، وهذه مسألة تأسيسية في غاية الأهمية، إذ لو كانت العلوم العقلية والتجريبية مستثناة لصارت المعرفة الصّوفية وتجربتها أشبه بتجربة الجنون، إذ ليس ثمة أحكام وليس ثمة ضوابط. ويرى في تفصيل هذه المسألة أنه "إذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية، اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق، تنزل عليها. فكم من صوفي بقي في خيال واحد، عشر سنين، إلى أن تخلص عنه، ولو كان قد أتقن العلوم أولا لتخلص منه على البديهة. فالاشتغال بتحصيل العلوم لمعرفة معيار العلم وتحصيل البراهين المفصلة أولى. فإنه يسوق إلى المقصود سياسة موثوقاً بها، كما يسوق بالاجتهاد في أن يحصل فقه النفس. وقد كان عليه السلام فقيه النفس من غير اجتهاد، لكن لو اراد مريد أن ينال رتبته بمجرد الرياضة (أي الروحية) فقد توقع توقعا بعيداً. فيجب بث العلوم الحقيقة في النفس، بطريق البحث والنظر على غاية الإمكان. وذلك بتحصيل ما حصله

---

[١] الغزالي، أبو حامد (بدون تاريخ نشر) **الرسالة اللدنية** من مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة – مصر. ص ٢٥٢-٢٥٣

المحصلون الأولون أولا، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف للخلق، الباحثين عن الأمور الإلهية، فما لم ينكشف للخلق أكثر مما انكشف"[١]. وفي هذا المعنى يؤكّد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي فيقول "أنه لا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر عن الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه، وما يحيله العقل رأسا ويُقر به في التجلي. فإذا خلا بعد التجلّي بنفسه حار فيما رآه: فإن كان عبد رب رد العقل إليه، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه"[٢]. والإشارة جديرة هنا إلى أن التسليم للعقل لا يمنعه من الغلط ولا يجعل الحقيقة موقوفة عليه عند الغزالي، "فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة، فقد ضيّق رحمة الله الواسعة"[٣].

٢. الوجهان الثاني والثالث اللذان يذكرهما الغزالي (الرياضة والمراقبة والتفكّر) قد يوحيان بغلبة الجانب الذاتي على نتائج التجربة الصوفية معرفيا. وهذا أمر فيه تفصيل بعد قليل.

أما الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي رأيناه يُسلّم للعقل مكانته في الاقتباس السابق، فهو لن يلبث أن يتهمه بالقصور، فالمعرفة الذوقية لا تخضع لمقولات العقل ولغته ومنطقه، بل لها لغتها الخاصة ومنطقها. ولن يتردّد في القول بأن للعقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الانسان وعالم الحقيقة، وأنه لا بد لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الارادة الصرفة الذي أشرنا إليه تأسيسا في القسم السابق من هذا الفصل، يقول ابن عربي في كتابه فصوص الحكم في شرح هذه المسألة: "فمن أراد العثور على هذه الحكمة ... فلينزل عن حكم عقله الى شهوته ويكون حيوانا مطلقا حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته. وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف والعلامة الثانية الخرس بحيث انه

---

[١] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ٩٨

[٢] ابن عربي، محيي الدين (1980)، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، لبنان.ص ١٨٥-١٨٦

[٣] الغزالي، أبو حامد (1964) ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، ط١، دار المعارف بمصر، القاهرة – مصر. ص ١٧

لو أراد النطق بما رآه لم يقدر."[١] يقول أبو العلا عفيفي في شرح هذه العبارة للشيخ الأكبر أن "ليس المراد بالتحقق بالحيوانية سوى التحقق بالإرادة، اذ الإرادة (بمعنى مطلق النزوع) هي أهم صفات الحيوان . فابن عربي لا يعارض القدماء في اعتبار "النطق"، فصلا منوعا للإنسان يميزه عما عداه من أنواع الحيوان المشتركة معه في الجنس، ولكنه يأبى أن يعتبر العلم الذوقي وليد تلك القوة الخاصة (قوة النطق) في الأنسان، بل على العكس من ذلك يعتبر قوة الإرادة – التي يرمز لها بالحيوانية – مصدر ذلك العلم وأداته . ثم انه يشير بعد ذلك إلى علامتين هامتين من العلامات الأربع التي عدها ويليم جيمس مميزات للتجربة الصوفية: أعني حالة القابلية الصرفة (Absolute Passivity) وحالة الخرس (Ineffability)، والحالة الأولى هي التي يسميها ابن عربي حالة الكشف لأن الكشف حالة قابلية محضة لا أثر للفعل فيها. على أنه لا يقصد بالقابلية المحضة أو الانفعال الصرف ركودا أو تعطيلا في النشاط الروحي عند الصوفي، وانما يريد انعدام الفاعلية من جانب العقل. أما الناحية الأخرى وهي ناحية الإرادة، فالنشاط الروحي فيها في التجربة الصوفية أقوى وأعنف ما يكون، اذ الصوفي في معاناته لتجربته في حالة تعمل فيها النفس بجمعيتها لا بجزء منها، ومن هنا جاء ذلك الاستغراق الروحي، وذلك الشمول الغامر الذي أطلق عليه الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد. ويجب ألا يتسرب الى الذهن بحال أن ابن عربي يقصد بعبارته السابقة أن الحيوان لخضوعه في حياته للإرادة دون العقل، يشارك الأنسان في قدرته على الادراك الذوقي والعلم بحقائق الأشياء علما مباشرا، وإنما يريد أن يؤكد انعدام الفاعلية العقلية في التجربة الصوفية، ذلك الانعدام الذي نشاهده أكثر ما نشاهده في الحيوان. لذلك اتخذ الحيوان مثالا، وتكلم عن التحقق بالحيوانية"[٢]

---

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص ١٨٦

[٢] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام** ص١٩-٢٠

يجب أن تؤدي القراءة السابقة لموقف ابن عربي إلى فهم أن ابن عربي ينتقد العقل في أطر معرفية محددة، لا أنه ينفي دوره كليا، وربما يكون في النّص التالي من كتابه التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ما يعين على فهم موقفه بشكل أكثر دقة، فللعقل عنده فعالية هامّة جدا على صعيد تزكية النفس الإنسانية ومساعدتها في مقارعة الهوى، يقول:" وإياك وإنفاذ أمر في ملكك (يقصد مملكة الجسم ويخاطب النفس الإنسانية) حتى تشاور فيه وزيرك (يقصد العقل)، فإنه في مشاورتك إياه تثبت مودتك في قلبه، والمودة تورث الشفقة، والشفقة تورث النصح، والنصح يورث العدل، وبالعدل بقاء المملكة.... فينبغي لك أيها الخليفة الأكرم أن تحافظ على وزيرك وتسايسه وتتحبب إليه، فإن في بقائه صلاح ملكك ومدينتك. ألا ترى إذا اتفق في العقل شيء وهلك بفساد محله كيف تخرب مدينة الجسم ولا يقدر الروح على تلفيقها؟ فحافظ على الوزير حفظك على نفسك فهو يدك التي بها تبطش وعينك التي بها تبصر، فمتى هممت بإمضاء أمر في ملكك فقرب العقل وتدبر معه وشاوره، وانظر إلى ما يصدر عنه فيه، واعمل بما يشير به عليك فإن الله تعالى قد أودع الصواب في رأيه. وتحفظ من الوهم فإن الوهم موجود يبرز للنفس على صورة العقل، فقد يلتبس عليك وهو وزير مطاع، له في الإنسان تأثير عظيم، وهو المستولي على الناس والباعث على الأفكار الرديئة، وهو يورث الوسوسة، فتحفظ منه وميز وزيرك عينًا واسمًا، ولا تستبد بنفسك فلا خير في أمر ولا ملك لا يدبره عقل. ولما كان الوزير قد يُشتبه به من أكثر وجوهه وصفاته لا من كلها اضطررنا إلى نعته بالنعوت الكاملة التي لا يمكن للوهم أن يتشبه بها على الكمال. فانظر إلى النعوت التي أنا أذكرها لك إن شاء الله، فإذا رأيتها قد قامت بموجود ما فذلك وزيرك وهو المراد، فاحفظها وأحصها وحصلها وحصنها تحفظ إن شاء الله تعالى"[١].

---

[١] ابن عربي، محيي الدين (2003)، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ص ٤٩-٥٦

وعليه فإن ابن عربي يجعل للعقل وزارته بما يتعلّق بمملكة الجسم بما فيها النفس الإنسانية، مستشارا مطاعا أمينا، ثم يحدّد صلاحياته في أمر المعرفة المتجاوزة لإمكانياته. وهذان الموقفان للغزالي وابن عربي يمكناننا من أن نقول أن التصوّف فلسفة إذ إنه محتكم إلى أدوتها إلى حد معيّن، ومن ثم فإنه متجاوز لهذه الأدوات بما يتكشّف له مما لا يستطيعه العقل المجرّد، العقل معرفيا عند متصوّفة الإسلام له حدّه، وثمة معرفة فوقه.

وربما نجد تفصيلا بكلمات معاصرة في هذه المسألة عند الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إذ يقول في كتابه **بؤس الدهرانية** "فمعلوم أنه غلب على تعريف الفلسفة كونها (معرفة عقلية مجردة)، **غير أن العقلانية المجردة ليست إلا مرتبة دنيا من مراتب العقلانية**؛ فهناك أيضا (**العقلانية المسددة**) التي تنزل رتبة أعلى ومن فوقها (**العقلانية المؤيدة**)، وكلتاهما تندرج فيما يعرف بـ (العقلانية العملية)؛ فإذا كان لا يقين في نفع المقاصد، ولا في نجوع الوسائل بالنسبة للعقل المجرد، فهناك يقين في نفع المقاصد بالنسبة للعقل المسدد؛ وهناك يقين في نفع المقاصد، وأيضا يقين في نجوع الوسائل بالنسبة للعقل المؤيد؛ وهذا يعني أن العقل الأعلى يستوعب كل الإمكانات العقلية للعقل الأدنى – استشكالات واستدلالات . ويزيد عليها من الإمكانات ما ليس في طاقته وما يدفع آفاته؛ فالعقل المسدد يحتوي العقل المجرد، صارفا مفاسده؛ والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدد، مجتنبا عوائقه"[١]، والعقل المُسدّد هنا ما استند إلى النّص الديني (عقل بياني)، بينما العقل المؤيد هو ما استند على الكشف الصوفي (عقل عرفاني)، وكما رأينا فإن عبد الرحمن يرى أن هذه العقول الثلاثة لم تُجاوز العقلانية، وأنها تجاوزت وتخلّصت من إشكاليات العقل المجرّد، ثم تتوّج السعي المعرفي عنده بحاكمية العقل المؤيّد الذي تجاوز إشكاليات المُجرّد والمُسدّد، لكن كيف؟

---

[١] عبد الرحمن، طه (2014)، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت-لبنان. ص ١٣

يقول طه عبد الرحمن: "وبيان ذلك أن العقل ليس، كما شاع وذاع تحت تأثير المنقول الفلسفي، ذاتا مدركة مركوزة في داخل الإنسان، وإنما فعلا إدراكيا داخليا يصدر عن قلب الإنسان كما تصدر أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه؛ ولما كان العقل فعلا إدراكيا، **فقد اقترن، بالضرورة، بالقصد**، ولا قصد بغير اتجاه؛ فيلزم أن يكون للعقل **اتجاه مخصوص**؛ واتجاهه، على الحقيقة، اتجاهان: **اتجاه أفقي** يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها بعضه ببعض، **واتجاه عمودي** يجعله يطلب خفي دلالاتها بالنسبة لوجوده؛ وحتى يحفظ العقل اتجاهه الأفقي، **ولا ينقلب**، لا بد أن يسدد إلى مقصد معين؛ وحتى يحفظ اتجاهه العمودي، **ولا ينتكس**، لا بد أن يؤيد بوسيلة معينة؛ ولا سبيل إلى التيقن من هذا التسديد إلى المقصد المطلوب، وأيضا التيقن من التأييد بالوسيلة المطلوبة إلا **بممارسة العمل الديني الحق**؛ ولما كان العقل المجرد لا يعبأ بهذه الممارسة الدينية، لم يأمن أن يتعرض لشبهات الانقلاب في مقاصده، وأيضا لشبهات الانتكاس في وسائله؛ ولما كان العقل المسدد يكتفي من هذه الممارسة **بظاهرها**، فإن أمن شبهات الانقلاب في مقاصده، وتيقن من نفع هذه المقاصد، لم يأمن شبهات الانتكاس في وسائله؛ في حين لما كان العقل المؤيد لا يكتفي من الممارسة الدينية بظاهرها، وإنما يتعداه إلى **باطنها**، أمن شبهات الانقلاب في مقاصده، موقنا بنفعها، كما أمن شبهات الانتكاس في وسائله، موقنا بنجوعها"[١]

والسؤال الرئيسي الذي نحن بصدده الآن، إذا ما سلّمنا بهذه المعرفة هو: هل هذه المعرفة التي هي فوق العقل المجرّد ونعني على وجه الخصوص المعرفة الصوفية (العرفانية أو المؤيدة) موضوعية معتبرة؟ وكيف ذلك؟

---

[١] المصدر نفسه، ص ص ١٣-١٤

في إطار تأسيسه لهذه الإجابة يشير فيلسوف الدين الإنجليزي **والتر ستيس** في كتابه **التصوّف والفلسفة** أن معيار الموضوعية ليس هو الإجماع أو الاتفاق في التجارب أو التحقق من صحتها، وإنما هو "النظام" أو الترتيب، بمعنى الخضوع لقوانين الطبيعة، ومن هنا كان الحلم ذاتيا لأنه لا يخضع لنظام، وإذا اعتمدنا هذه الإجابة يتساءل ستيس: هل التجربة الصوفية تتألّف من اقترانات متواصلة منظّمة؟ يجيب ستيس أن من الواضح أن الإجابة هي النفي، التجربة الصوفية وفق هذا المعيار ليست موضوعية، لكن في الوقت نفسه كما يتساءل: هل هي ذاتية؟ يقول ستيس أن التجربة تكون ذاتية إذا انطوت على خرق إيجابي لقوانين الطبيعة وكانت مشتتة أو غير منظمة، لكن التجربة الصوفية ليست كذلك، ومن ثم فهي لا يُمكن أن تكون ذاتية، بالضبط لنفس السبب الذي يجعلها لا يُمكن أن تكون موضوعية.(١)

فما هي إذن؟ هل كان جميع صوفية العالم الذين تحدّثوا عن تجاربهم وشعورهم بها بشكل واقعي إما كاذبون أو متوهّمون؟ وفي الوقت عينه كيف يمكن إقناع غير الصّوفي بأن التجربة التي يخوضها الصّوفي تنطوي على حقيقة واقعية وأنها لا تقوم على اللاشعور بل تتجاوزه كما أنها خارجة عن ذاته؟

ينتهي ستيس إلى القول بأن العلو الذاتي هو جزء من التجربة الصوفية نفسها وهو السبب في أن الصوفي يكون على يقين مطلق من حقيقتها بعيدا عن أي احتمال في مجادلته في ذلك، لأن تأويل التجربة يمكن الشك فيه، أما التجربة نفسها فلا يُمكن الشك فيها، وحجج ستيس في ذلك ثلاث: "**الحجة الأولى:** هي أن التجربة لا يمكن أن تكون ذاتية لنفس السبب الذي جعلها لا يمكن أن تكون

موضوعية، فالتجربة لكي تكون ذاتية لا بد أن تكون مشتتة وغير منظّمة وهي لكي تكون موضوعية لا بد أن تكون منظمة مرتبة. لكن النظام واللانظام لا يمكن أن

(١) ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ص١٤-١٥

يوحدا إلا حيث توجد كثرة من العناصر يمكن التمييز بينها. فلا يمكن أن يوجدا في الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف. ومن ثم فإن التجربة لا بد أن تجاوز الذاتية، رغم أنها ليست موضوعية.

الحجة الثانية: هي أنه إذا كانت الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف هي الوحدة الخالصة للذات الفردية، فلن يكون ثمة مبدأ للتمييز يمكن أن تقوم على أساسه التفرقة بين ذات خالصة معينة وذات خالصة أخرى. ومن هنا فإننا لا نستطيع أن نتوقف عند الذات الفردية وإنما نحن مضطرون منطقيا إلى الانتقال إلى الذات الكلية.

الحجة الثالثة: هي أن التجربة نفسها تجاوز ذاتي أعنى أن تجاوزها للذاتية هو جزء من التجربة، وليس تأويلا لها، وهي من ثم ثابتة ولا سبيل إلى الشك فيها. لكن المشكلة هي ما إذا كان لا يمكن الشك فيها بطريقة ثابتة : فهل ثباتها هو جزء من التجربة الخالصة؟ كلا ! لأنه لا يوجد شيء اسمه التجربة الخالصة على نحو مطلق بغير تأويل على الاطلاق".[١]

إذا كنا نتفق و"ستيس" على النتيجة التي خلُص إليها من أن للتجربة الصوفية علوا ذاتية وإن كانت لا تصل لأن تكون موضوعية، فإننا سنختلف بالآلية والبناء الحجاجي الذي قدّمه، ويمكن تلخيص ذلك على النحو الآتي:

إن افتراض النظام أو اللانظام مفاده بالنتيجة التسليم بالحتمية العلمية، أو المبدأ الطبيعي الذي سلّم به ستيس في المستوى الجزئي (الميكروسكوبي)، وهذا التسليم هو بنظرنا تسليم غيبي ميتافيزيقي بامتياز، النظام أو اللانظام هما فرضية ليس لها برهان عقلي قاطع! من يُنظّر إلى النظام يمكن نقده بالقول إن ما تفترضه من علاقات تستنتج فيها وجود نظام استنادا للتكرار، ربما يكون محض ترتيب

---

[١] ستيس، **التصوّف والفلسفة** ص ٢٥١

مؤقت داخل اللانظام، ومن يُنظّر للانظام يمكن نقده بالكيفية ذاتها، أعني بالقول أن هذا اللانظام ما هو إلا فوضى مؤقتة داخل النظام! نحن كائنات أضعف من أن تُجيب هذا السؤال إلا من منطقة إيمانية، ومن هنا كانت الحتمية العلمية التي تفترض النظام نظرا للتكرار أو العادة والتي تحاول حماية نفسها في كل مرة بوضع شرط لاستنتاجاتها لكل تجربة وهو (ثبات العوامل الأخرى) إنما تُنظّر في غيبيات، ثبات العوامل الأخرى نفسه شرط ماورائي، إن شخصا يقف متأملا على شاطئ البحر لموجة تضرب الصخر أمامه، ومن ثم يحيله عقله إلى إجابة سؤال: ما الذي يُحرّك هذه الموجة بهذه الكيفية؟ ستكون كل إجابة وسبب يفترضه هو محض تنظير غيبي، من أن يحيل المسألة إلى التيارات البحرية الدافعة إلى سرعة الرياح إلى جاذبية القمر إلى المجال المغناطيسي للشمس إلى الحدث الذي يحصل في طرف المجرّة، إلى ما لا نهاية من الأسباب، وحتى يريح عقله الذي يبحث عن كل إجابة اخترع (ثبات العوامل الأخرى) ليقول أن معرفته موضوعية علمية لا تقبل شكا.

ومن هنا يكون كل تنظير للذاتي والموضوعي أيا كان معيارهما إنما هو "تنمر" حملت سيفه ما تُسمى بالأوساط العلمية وجعلته على رقبة كل من يُنظّر إلى معرفة تتجاوز الشروط "العلمية" المفترضة، لم يكن ضحيّتها فقط الإيمان أو الدّين بما هم منظّرون إلى معرفة تتجاوز إمكانيات العقل التجريبي، بل كذلك فهو مُسلّط على الفلسفة نفسها إن حاولت افتراض أي أطر أخرى تسمح بفهم الكون خارج الأطر العقلية التجريبية.

إن ما تريده الحتمية العلمية هو على وجه التحديد منع كل محاولة للتأويل في التجربة على الإطلاق، إذ إن هذا العنصر سيفتح مجالا للطعن في الموضوعية، وأنا لا أعرف كيف يمكن قبول نتائج تجربة مخبرية مثلا، ونحن نغض الطرف عن الذات المجرِّبة، استعداداتها وثقافتها وبديهيّتها...الخ، ولو اشترطت على الذات المجرّبة كل ما يضمن التجرّد، هل نسيت الحتمية العلمية أنها تتعامل مع إنسان في نهاية المطاف؟

ما نُريد قوله هو أن ادعاء الموضوعية في كل تجربة إنما هو خيال مريح، يُقدّم إجابات سريعة تكفينا عناء السؤال المُلح، لا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أننا ننظّر للجهل كوننا لن نحقق الموضوعية، وإنما يعني أننا نسلّم بالمعرفة العلمية معرفة ناتجة عن عقل إنساني محدود، وأن الأولى بالافتراض هو "الضرورة المرتفعة" لا الحتمية استنادا إلى أننا أضعف من أن نضبط بيئة التجربة والذات المجرّبة فضلا عن أن نتحكّم في العوامل الأخرى.

إذا قُبِل منا ذلك، زال رُهاب الموضوعية، وانتقلنا إلى درجة أقل من التأكد على صعيد كل معرفة الإنسان، لا أقول أمست المعرفة العلمية ذاتية، وإنما صارت إلى منطقة فوق ذاتية أو بين ذاتية أو ذاتية كلية، جرّبتها ذوات متعدّدة فنتج عنها فهومات وتأويلات متقاربة، أو متقاربة جدا، سنسمي هذا معرفة ضرورية بشكل مرتفع، اقتراب القطن إلى النار سيؤدي إلى اشتعاله شرط توفّر الأكسجين وثبات العوامل الأخرى، معرفة ضرورية بنسبة مرتفعة، لكنّها ليست حتمية، ابتلاع ثقب أسود لمجرّتنا لن يبقي نارا ولا قطنا، وافتراض المستوى الجزئي لا الكلي لا يحل هذه المشكلة، إذ ما زالت الأسباب لا نهائية.

وعليه فإن كانت التجربة الصوفية تُنتج في محصّلتها معرفة معيّنة متقاربة النتائج استنادا إلى الذوات المجرّبة، والنتائج متقاربة بنسبة مقبولة، لا يسعنا أن نقول أن هذه ليست معرفة، إنما باستطاعتنا أن نقول أنها معرفة لها ضرورة غير مرتفعة، من حيث أن قدرتنا في الاصطلاح على تأويلها أقل من قدرتنا في الاصطلاح على تأويل التجربة المخبرية، إذ لا جرم أن طبيعة التجربة الصوفية تستند إلى الذات التي تخوض التجربة بنسبة أكبر من التجربة المخبرية، فنحن نتعامل مع النفس الإنسانية هنا من حيث أنها الذات المجرّبة ومكان التجربة والذات المؤوِّلة في الوقت عينه. فضلا عن إقرارنا بما ينتج من مشكلات في التعبير أو التأويل للتجربة الصّوفية كما أسلفنا، ومع ذلك

ندعي وفقا لما قدّمناه في القسم السابق أن التجربة الصوفية من حيث وصفها ونتائجها جاءت بنتائج متقاربة إلى حد كبير رغم أننا استعرضناها استنادا إلى ثقافات متعدّدة.

الفصل الثالث: نشأة التصوّف الإسلامي ومصادره

تمهيد

سيعتني هذا الفصل في مسألة نشأة التصوّف الإسلامي من وجهة نظر المستشرقين والمفكّرين العرب المعاصرين حتى القرن الرابع الهجري، ويعقبه تعقيب، والحقيقة أن هذا الفصل ضروري في هذه الدراسة إذ إن الإشكالية الرئيسية بدأت من عند المستشرقين في القرن التاسع عشر، فنحن لا نكاد نجد من بحث في نشأة التصوّف نشأة خارجية قبل هذا القرن المذكور، سوى إشارة واحدة للبيروني(ت 1048م) تشير إلى بعض التأثيرات الهندية، اعتمد عليها المستشرقون وهوّلوها، أما الأمر مع غير هذه فكان طبيعيا ويخضع عبر التاريخ الإسلامي للأخذ والرّد دون افتراض هذه التأثيرات الخارجية.

بأي حال فقد عمدت الدراسة إلى دراسة آراء أربعة مستشرقين دراسة تفصيلية، وهم جولدتسيهر ونيكلسون وماسينيون وشيمل، لما أبدوه من دراسة تفصيلية ليس لنشأة التصوّف فقط بل للتصوّف الإسلامي بشكل عام، وبعضهم للإسلام بكلّيته، ثم أخذت بعض آراء المستشرقين الآخرين واتجاهاتهم في الموضوع الذين يبدو أنهم في غالبيّتهم اتخذوا نهج واحد من هؤلاء الأربعة أو تأثروا به، ثم عمدت الدراسة إلى عرض آراء بعض المفكرين العرب الذين اهتمّوا في أمر نشأة التصوّف.

أولا: القول بالأثر الفارسي

ثمة من أرجع التصوّف الإسلامي برمته إلى مصدر فارسي، ومن هؤلاء "ثولك (Thoulk) من قدماء المستشرقين في القرن التاسع عشر، والذي ذهب إلى أن التصوّف الإسلامي مأخوذ من أصل مجوسي، وحجته في ذلك أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح

الإسلامي، وأن كثيرين من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا في الشمال من إقليم خراسان، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي"[١].

ومنهم أيضا المستشرق دوزي[٢] الذي "يرى أن التصوّف جاء إلى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الإسلام، وأنه جاء إلى فارس من الهند، فقد ظهرت في رأيه في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله، وهذه المعاني يفيض بها التصوّف الإسلامي"[٣].

ويرد أبو الوفا التفتازاني على وجهة النظر هذه بالقول: إن ازدهار التصوّف لم يكن ثمرة لجهود أولئك المتصوّفة الذين هم من أصل فارسي فحسب، وإنما أعان على ازدهار التصوّف عدد ليس بقليل من الصوفية العرب الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب...ومن الملاحظ كذلك أن ظهور الكرخي والبسطامي كان بعد زهد النبي والزهاد الأوائل، فلا يمكن اغفال حياة النبي وصحابته في تشكيل قواعد السلوك إلى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفية، فرسا كانوا أو عربا، أما رأي دوزي فيرد عليه بأن هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في. وقت متأخر، وليس كل الصوفية قائلون به[٤].

ثانيا: القول بالتأثير الهندي

ثمة بعض المستشرقين ممن أرجع التصوّف الإسلامي إلى أصل هندي، "ويميل هؤلاء إلى رد بعض نظريات التصوّف الإسلامي وضروب معينة من الرياضيات العملية إلى ما يشابهها في تصوّف

[١] التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص ٢٦

[٢] رينهارت دوزي Reinhart Dozy (١٨٢٠-١٨٨٣) مستشرق هولندي وأستاذ العربية في جامعة لندن، اشتهر بدراسة تاريخ شمال افريقيا والأندلس، له مؤلفات عدة أشهرها تكملة المعجم العربية.

[٣] التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص ٢٦

[٤] المصدر السابق، ص ص ٢٦-٢٧

الهنود، ومن هؤلاء هورتون[1] وهارتمان[2]، فهورتن، ويؤيده في نزعته هارتمان، يرى أن التصوّف الإسلامي إنما يستمد أصوله من الفكر الهندي، حيث ارتأى بعد تحليله لتصوّف الحلاج والبسطامي والجنيد أن التصوّف في القرن الثالث كان مشبعا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي هو أظهر ما يكون في تصوّف الحلاج"[3].

أما أبرز من تحدّث بالأثر الهندي فهو جولدتسيهر[4]، ورغم أن جولدتسيهر يرى أن نشأة التصوّف الإسلامي كان نتيجة عدة عوامل وليس عامل واحد، إلا أنه أفرد حجاجا طويلا للقول بالتأثير الهندي، فهو يرى أن الفكرة الدينية المسماة بالزهد، التي صادفت الإسلام السني، والتي لا تتفق مع السمات المألوفة التي نعرفها بالتصوّف الإسلامي، تكشف عن آثار قوية تدل على تسرّب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام، مستدلا على هذا ببيتي شعر لأبي العتاهية الذي عرض نموذجا للرجل الفاضل الجليل بقوله:

---

[1] ماكس هورتون Max Horton (١٨٧٤-١٩٤٥) مستشرق ألماني عني بالفلسفة وعلم الكلام الإسلامي.

[2] مارتن هارتمان Martin Hartmann (١٨٥١-١٩١٩) مستشرق ألماني كان مدرسا للغة العربية في جامعة برلين.

[3] التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص٣١

[4] **إيجناس جولدتسيهر IGNAZ GOLDZIHER (1850-1921)** مُستشرق مجري يهودي، عُنى بالدراسات العربية عامّة والإسلامية الدينية خاصّة منذ عام 1866م، حتى بلغت أبحاثه 592 بحثا، أبرزها كتابه عن (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) الذي ظهر في 1884، وكذلك كتابه (دراسات إسلامية) بجزأيه، وكذلك كتابه (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين) الذي ظهر 1920، والكتاب الأكثر أهمية لنا في بحثنا هو كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام – تاريخ التطوّر العقدي والتشريعي في الدّين الإسلامي) الذي ظهر في 1910م، وهو عبارة عن نظرة عامة في الإسلام من جميع نواحيه، نظرة تركيبية واضحة، قد حوت جوهر الحياة الروحية الإسلامية كما يراها جولدتسيهر، فهو في الفصل الأول منه يتحدّث عن "محمد والإسلام"، ويبين ما لفكرتي الضمير وطهارة القلب من دور كبير في الإسلام، وفي الفصل الثاني بحث واسع في "تطوّر الشريعة" فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث، ويبين لنا خصائص الفقه في ابتداء نشأة المذاهب، والفصل الثالث خاص بتطور علم الكلام ، يتحدّث فيه عن تطور نظرية الجبر والاختيار في القرآن، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقي والعبادة وكذلك يعتني بالمذهبين الأشعري والماتريدي، وفي الفصل الرابع يتحدّث عن "الزّهد والتصوّف" وفيه يعالج موضوع التصوّف فيرى أنه نشأ أولا على صورة زهد ساذج أولي، وتطوّر بتأثره بالمؤثرات الهندية والهيلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود في القرن السابع الهجري، والفصلان الأخيران يبحث أولهما في الفرق القديمة (الخوارج والشيعة)، ويبحث ثانيهما في الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحمدية) وفي المحاولات التي بُذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعة. أنظر بدوي، عبد الرحمن (1993) **موسوعة المستشرقين**، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان. ص ١٩٧-٢٠٢

يا من ترفّع عن الدنيا وزينتها ليس الترفّع رفع الطين بالطين

إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك في زي مسكين

يقول جولدتسيهر: أليس هذا هو بوذا؟!(١) ويقول أن لديه شواهد تدل على الأفكار الهندية المؤثرة في التجربة الصوفية عن طريق الرهبان الرحل من الهنود، مستدلا على ذلك برسمة للجاحظ تصوّر في جلاء هيبة الرهبان السّائحين الذين لا ينتمون إلى المسيحية أو الإسلام، فسمّاهم "رهبان زنادقة"!(٢)، ويستدل جولدتسيهر على الأثر البوذي بكثرة ما ورد في المؤلفات الصوفية من استشهادها بمثال الملك القوي الذي يذر ملكه الدنيوي بعيدا نابذا العالم وما فيه ويستشهد لهذه الفكرة بسيرة الصوفي إبراهيم بن أدهم(ت 776م) الذي كان ابن ملك من ملوك بلخ، وسمع يوما صوتا يناديه من السماء ولما أطل من النافذة رأى رجلا فقيرا، فخلع ثوب الإمارة، وغادر قصره وهجر كل ما يربطه بالعالم! ثم يرى جولدتسيهر أن نظرية الصّوفيين في فناء الشخصية تقترب من فكرة الجوهر الذاتي الهندية، إذا لم تكن تتفق معها تماما، ومما يدل كذلك برأي جولدتسيهر على أثر العقائد الهندية أن المريد عندما يتم قبوله في الجماعة الصوفية يُمنح خرقة تعتبر رمزا للفقر واعتزال الدنيا، وهذه الطريقة تشبه طريقة الاندماج في جماعة "البيشكر" الهندية، وكذلك يذكر بعض الاستدلالات بالرياضات الدينية المتعلقة بالذكر في الجماعات الصّوفية، وكذا الوسائط التي تستخدم للوصول إلى الانجذاب والنشوة ونظام التنفّس! والمسبحة والتسبيح!(٣).

يؤيد المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون٤ ما ذهب إليه جولدتسيهر سواء من حيث تعدد عوامل نشأة التصوّف الإسلامي وبنسبة أقل من ناحية الأثر الهندي في المسألة، حيث يرى نيكلسون نقلا

---

(١) أنظر جولدتسيهر، إيجناس (2013) **العقيدة والشريعة في الإسلام،** ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر. ص ١٥٩

(٢) أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام،** ص ١٥٩

(٣) أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام،** ص ١٦١-١٦٤

٤**رينولد نيكلسون REYNOLD ALLEYNE NICHOLSON (1868-1945)** مستشرق إنجليزي يُعد – بحسب عبد الرحمن بدوي – أكبر الباحثين في التصوّف الإسلامي بعد لويس ماسينيون، وأعظم أعماله نشرته لديوان "مثنوي معنوي" لجلال الدين الرومي، ويتلوه في الأهمية – بحسب بدوي- كتابه "تاريخ الأدب العربي"، له

عن "جولدتسيهر" أن الزاهد الصوفي إبراهيم بن أدهم يبدو في الرواية الإسلامية أميرا لبلخ تخلى عن عرشه وأضحى درويشا متنقلا وما ذلك إلا تكرارا لقصة بوذا! ويرى أن الصوفية قد تعلموا من أحبار البوذيين استعمال المسابح! ويؤكّد نيكلسون – دون أن يعرض للتفاصيل– أن طريق الصوفية من ناحية كونها تثقيفا للنفس وتأملا زهديا وتحررا عقليا، مدينة بالكثير للبوذية! مع تنبيهه للخلاف الأصيل بينهما من ناحية أن البوذي يقوّم نفسه بنفسه، أما الصوفي فيقوّم نفسه بمعرفة ربه وحبه، ويعرض نيكلسون بعض الأقوال في فناء النفس الذاتية في الوجود الكلي لأبي يزيد البسطامي التي يراها – دون ريب– من أصل هندي! مع تأكيده أنه قد غولي كثيرا في تقدير تأثير البوذية على التفكر الإسلامي.[١]

تعرّض هذا الموقف الذي تبنّاه جولدتسيهر ونيكلسون وغيرهم من المستشرقين بما يخص الأصل الهندي للتصوّف الإسلامي إلى نقد وجيه، فيرى حسن حنفي مثلا أن "التصوّف لم ينشأ من مصدر فارسي أو هندي شرقا أو يوناني أو مسيحي غربا نظرا لعيوب منهج التأثير والتأثّر، فالثنائيات الفارسية طبيعة بشرية توجد في كل حضارة، في الأخلاق والتصوف، وإذا كان بعض الصوفية من أصل مجوسي فإن غيرهم ليسوا كذلك في مصر والشام والمغرب. والفقر الهندي والحلول والاتحاد أيضا في كل حضارة مستقلّة عن الأخرى، ولا يعني أن بعض الصوفية من أصول هندية أن التصوف هندي، ولا يعني انتشاره في خراسان وتركستان أنه آسيوي، ويؤكد حنفي كذلك أن دراسة البيروني عن الهند دراسة علمية تاريخية حضارية لا تعني تأثر التصوف الإسلامي بالهند، وأن إبراهيم بن أدهم هذا الأمير الذي تحول إلى صوفي في كل حضارة وليس متأثرا بحياة بوذا. والفناء الصوفي حالة نفسية

مقالات عديدة في التصوّف الإسلامي جمع بعضها في مجلّد بعنوان "دراسات في التصوّف الإسلامي" منها: "فكرة الشخصية في التصوّف" و "الصوفية في الإسلام" و " بحث تاريخي في نشأة التصوّف وتطوّره" و "أهداف التصوف الإسلامي" و "سيرة عمر بن الفارض وابن عربي"، أما نشراته المحققة فنذكر منها: "تذكرة الأولياء للشيخ فريد الدّين العطّار" و "اللمع لأبي نصر السراج" وهو من أمهات الكتب الأولى في التصوّف، و" ترجمان الأشواق" لابن عربي. أنظر بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ٥٩٣-٥٩٤

[١] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ٢٧-٢٩

لا أثر فيها للنرفانا، ورسالة ابن سبعين (الرسالة النورية) التي بها ما يشبه الأذكار الهندية متأخرة للغاية، وما أبعد المغرب عن المشرق، والنحل الصوفية مثل نحلة أورفيوس وفيثاغورث موجودة في كل حضارة، و(اعرف نفسك بنفسك) لدى كل حكماء الشرق والغرب مع تغيير اتجاهها إلى أعلى مثل (من عرف نفسه فقد عرف ربه)"[١].

القول بالأثر اليوناني

ثمة من قام برد التصوّف الإسلامي أو بعضا منه إلى التراث اليوناني وخاصة الأفلاطونية المحدثة، ومن أبرزهم جولدتسيهر ونيكلسون، أما جولدتسيهر فيرى يرى جولدتسيهر أن تعاليم الأفلاطونية الحديث قد نفذت إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام ويعدّ هذا حادثا ذا أهمية حاسمة من جهة التصوّف الإسلامي، فهذا التيار الفلسفي برأيه قد أوجد أساسا فلسفيا واعتقاديا بنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه التي أشار إليها، فالزاهد الصوفي – كما يرى جولدتسيهر– الذي نبذ الدنيا واحتقرها وسما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحد، يجد ما يُثبّت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه، وما يقوّي نزعته الروحية الإلهية التي اتجه إليها في مذهب الفيض عند أفلوطين ونظريته في وحدة الوجود[٢]، ويضرب جولدتسيهر أمثلة بنصوص في الفناء لصوفية متأخرين منهم جلال الدين الرومي وعمر بن الفارض، وكذلك للحلّاج من المتقدّمين، ويُشير إلى أن الصّوفيين عمدوا وهم بسبيل الاهتمام بالدّين

---

[١] حنفي، حسن (2009) من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف، ج١:الوعي الموضوعي، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان. ص ٢٩

[٢] أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص ١٥٣

والتمسّك به إلى إقحام آرائهم والحديث بطريق التأويل، وعزّزوا نظرياتهم مستشهدين بآيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة، وهكذا ورثوا الإسلام تركة "فيلون"[١].

كذلك يرى نيكلسون أن التصوّف الإسلامي تأثر من خلال شراح التراث العلمي الأرسطي الذين كانوا من رجال الأفلاطونية الحديثة، إذ كان إلى جانب التراث العلمي مسارب أخرى، انتقلت بواسطتها مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب في غربي آسيا وفي مصر حيث تشكّلت الثيوصوفية الصوفية، ويضرب مثلا عن ذي النون المصري (ت 859م) إنه فيلسوف وكيمياوي، ومعنى ذلك أنه تتلمذ للعلم الهلينستي، فإذا أضيف إلى هذا أن أكثر آرائه تتفق وما نجد مثلا في كتابات ديونيسيوس[٢]؛ جرّنا ذلك حتما إلى الجزم بأن الأفلاطونية الحديثة قد صبّت على الإسلام صبغة من العنصر الصوفي عينه! الذي صُبغت به المسيحية من قبل.[٣]

وفي نقده لهذين الموقفين يرى حسن حنفي أن " الأفلوطينية المحدثة بها من تصوف الشرق وليست مصدر التصوّف، هي معلولة وليست علّة، والتصوّف الفلسفي نهاية التصوّف متأخّر عن التصوّف الأخلاقي بداية التصوّف"[٤]

كما ينتقد أبو الوفا التفتازاني هذا الموقف بقوله" على أننا وإن كنا نعترف بما للفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، من أثر على التصوّف الإسلامي إلا أننا لا نرد التصوّف الإسلامي كله إلى مصدر يوناني، فالصوفية الأوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان اقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين، ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفلسفة إلا في وقت متأخر حينما عمدوا إلى مزج أذواقهم القلبية بأنظارهم العقلية، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده."[٥]

---

[١] أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص ١٥٤-١٥٧، وفيلون الاسكندري فيلسوف يهودي هلنستي(ت 45م) استخدم الأمثال الفلسفية لمواءمة النص المقدّس اليهودي وخصوصا التوراة مع الفلسفة اليونانية، إذ تبنى الاستعارات والعبر بدلا من التفسير الحرفي للكتاب المقدّس اليهودي.

[٢] يقصد ديونيسيوس التلمحري (ت 845م) بطريرك أنطاكية ورئيس الكنيسة السريانية الأرثوذكسية.

[٣] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص٢٢-٢٥

[٤] حنفي، **من الفناء إلى البقاء**، ص ٢٩

[٥] التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص ٣٤

القول بالأثر المسيحي

ثمة كذلك من رجح الأثر المسيحي في نشأة التصوّف الإسلامي، جولدتسيهر يرى أن كثيرا من الأحاديث والحكم المعارضة للزهد عليها طابع جدلي غير خفي، يُقصد به دحض الميول النسكية في الديانة المسيحية؛ ذلك بأن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أو في نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حسّهم، بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقا عمليا في الحياة، وسببه أيضا أن أولئك المسلمين الذين قوي في نفوسهم المجافاة القوية لمتع الحياة الدنيا، أخذ بلبهم في البداية نسك رهبان المسيحية وتأثروا بهؤلاء السائحين التائبين أثرا قويا ... من أجل ذلك يلاحظ أن انتشار الإسلام خاصة في الشام والعراق ومصر، أفسح للنفوس المتعطّشة للزهد هذا المجال الروحي ... فالتجارب التي تيسر لتلك النفوس اكتسابها بمخالطتهم المسيحيين، أصبحت دون ريب مدرسة الزهد في الإسلام ، وقد أكمل أصحاب هذه النزعة مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من "العهد الجديد"؛ إذ إن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تحوي شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد[(١)]، ويضرب جولدتسيهر أمثلة عن أحوال يقع فيها التشابه السلوكي بين الرهبان المسيحيين والزّهاد المسلمين من قبيل التؤدة في السير والتحفظ في الحديث مما يتناقض كثيرا بحسب وصفه مع ما جُبِل عليه العربي من طلاقة في القول وخفة في الحركة، وكذلك أيضا سلوكيات تتعلّق بالإسراف بالصيام، والامتناع عن تناول اللحم وارتداء الخشن من ثياب الصّوف، إضافة إلى بعض التطّورات الإيجابية التي تمس العبادات الإسلامية والتصوّرات الكونية، وإن لم تكن هذه التطوّرات في ذاتها مناقضة لما جاء به

[(١)] أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص ١٤٧-١٤٨

القرآن من مبادئ وأصول في هذه الناحية، بل إنها تتألّف من مبالغات يسيرة في تأويل بعض النقاط الدينية والأخلاقية في القرآن.[١]

كذلك نرى أن نيكلسون يذهب مع هذا الطرح، حيث يرى نيكلسون أن ميول الزهد والتأمل كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية ومنها استمدت أسباب قوتها، ويضرب أمثلة لأقوال منسوبة للمسيح مقتبسة من أقدم التراجم الصوفية يظهر فيها الرهابنة المسيحيون يولون النصح والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين، وكذلك يضرب أمثلة على بعض العادات والسلوكيات مثل الثوب الصوفي ونذور الصوم عن الكلام والذكر وغيرها! ثم يشير إلى تأثر التصوّف الشرقي المسيحي – على أي وجه كان – بعناصر وثنية، إذ تشرّب منذ بعيد أفكار أفلوطين، واصطنع لغة المدرسة الأفلاطونية الحديثة.[٢]

ويؤكد كذلك نيكلسون أثر الغنوصية المسيحية كذلك، حيث يرى أن من الملاحظ – وإن أعوزنا الدليل الحاسم – أن المقام الذي تحتله نظرية المعرفة في تفكير الصوفية الأولين يفترض اتصالا بالغنوصية المسيحية، ومما هو جدير بالملاحظة كما يرى نيكلسون أن والدي معروف الكرخي (ت 815م) كانا صابئين يقيمان في البطائح البابلية بين واسط والبصرة، وكذلك فإن الصوفية المتقدّمون استعاروا لفظ "صدّيق" من المانوية التي أطلقوها على شيوخهم في الله، واعتقدت مدرسة متأخرة أن اختلاف ظواهر الأشياء ناتج عن اختلاف النور والظلمة، راجعة بذلك إلى "ثنوية ماني" ويضرب نيكلسون لهذا مثلا بنص لمحمد إقبال، وكذلك بنصوص أخرى لدرويشٍ رفاعي محدث يعرض آثارا واضحة للغنوصية.[٣]

يؤيد أبو العلا عفيفي ما ذهب إليه أستاذه نيكلسون في أثر الرهبنة المسيحية، وفي رأيه "أن العرب تأثروا قبل الإسلام بالرهبان المسيحيين. واستمر تأثيرهم في زهاد المسلمين بعد ظهور الإسلام، وكان

---

[١] أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**،ص ١٤٨-١٤٩

[٢] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ١٩-٢١

[٣] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ٢٥-٢٧

تأثير الرهبنة في الناحية التنظيمية أكثر منه في ناحية المبادئ العامة في الزهد، تلك المبادئ التي ظلت إسلامية في الصميم. وكثيرًا ما نقرأ عن زيارات عباد المسلمين للرهبان في صوامعهم وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم. من ذلك ما روى عن ابن إبراهيم بن أدهم أنه قال: تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان"[١].

يخالف أبو الوفا التفتازاني هذه الرؤى القائلة بالأثر المسيحي في التصوّف الإسلامي، ويقيم حجاجه بالنقد الذي قدّمه لرؤية جولدتسيهر في المسألة، الذي يمكن تلخيصه على النحو التالي:

١. ينتقد التفتازاني قول جولدتسيهر في مسألة الزهد الإسلامي والرهبانية المسيحية، حين قال جولدتسيهر "كان الإسلام في أول أمره تسوده فكرة اطراح العالم والزهد فيه، وذلك في نفس الوقت الذي غلبت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق. ولقد بينا أن تصور هلاك العالم، والحساب الأخير يوم القيامة، هي التي أثارت في النبي الدافع لاداء رسالته النبوية، كما بعث في نفوس أولئك الذين اتبعوه ميولًا واستعدادات للزهد والتقشف، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا، والتهوين من شأنها" فيرى التفتازاني أن الزهد في الإسلام لم يكن يعني ترك الدنيا بالكلية، وانما يعني الاشتغال بها مع التهوين من أمرها، فلا تكون معبودة للناس، ومحلًا لتنافسهم عليها تنافسًا يشيع بينهم البغضاء والحقد بدلًا من المحبة والتعاون وقد أشار جولدزيهر إلى أن النبي نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة في الزهد، لأن هذه المبالغة منافية لروح الإسلام، فيقول: (وفي الحق كثيرًا ما يصادفنا في وثائق الفكر الديني الإسلامي دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع). وفي هذا المعنى استشهد بإحدى تعاليم النبي، المجانسة لنظرية ارسطو، وهي التوسط في الأمور، فقد روى عنه: (ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه). وقد ورد في

---

[١] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٦٣

كتب الأحاديث أمثلة للزهد المتطرف بصورة تدل على استهجان النبي لها. ويسوق جولدسيهر أحاديث كثيرة للنبي تنهى عن صوم الدهر، والسهر الدائم في العبادة والعزوبة، وغير ذلك.[١]

٢. يرى التفتازاني أنه (لا رهبانية في الاسلام) بالمفهوم المسيحي، ولكن رهبانية الإسلام هي الجهاد في سبيل الله كما ورد في الحديث: (لكل نبي رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله)، ويروي جولدزيهر أن مثل هذه الأحاديث القادحة في الرهبانية (ينبغي أن لا يغرب عن البال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية)، ومن هنا يرى التفتازاني تناقضا في أقوال جولدتسيهر، فهو في حين يرى الزهد من مصدر إسلامي، ويرى في نفس الوقت أن محمدا والزهاد قد استمدّوه من المسيحية أو من العهد الجديد. ينطبق هذا أيضا على مسألة التوكل ولبس الصوف.

٣. ينتقد التفتازاني أيضا جولدتسيهر أيضا بأنه يُغفل أن الإسلام جاء يعلن أنه يكمل الديانات السابقة عليه، وأن الموافقة بين ما جاء به وما جاء في العهد الجديد، ليس معناه أخذ النبي من هذا المصدر، وإنما معناه أن أصل الأديان واحد، وكذلك فإن لبس زهاد المسلمين الصوف إظهارا للتخشّن ليس مردودا إلى التنسك المسيحي، فنبي الإسلام كان يلبسه وكذلك صحابته، وبعض الزهاد كسفيان الثوري نهى عن اتخاذه شعارا للزهد لما في ذلك من حب الشهرة، ومن تشبّه بزهاد النصارى، فعدل الصوفية عن لبسه.

٤. مما سبق يتبين عند التفتازاني أن القول بأن الرهبانية المسيحية عامل من عوامل نشأة الزهد في الإسلام، أو أن أثرها عليه كان كبيرًا، غير صحيح، لاختلاف زهد الإسلام عن زهد المسيحية

---

[١] أنظر التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي** ص٦٦

في الطابع، ولأن ما هو طبيعي أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم من القرآن والسنة، وليس من العهد الجديد، أو أي مصدر آخر أجنبي.[١]

كذلك فإننا نجد نقدا لفكرة الأثر المسيحي في التصوّف الإسلامي والذي قدّمه حسن حنفي، فالتصوّف المسيحي –بحسب حنفي– يتبع طبيعة النفس البشرية والظروف النفسية والاجتماعية والسياسية للجماعة المسيحية مثل التصوّف الإسلامي تماما دون أثر أو تأثر، وكان للعرب قبل الإسلام صلات مع كل الديانات والطوائف وليس فقط مع النصارى، والزهد في كل حضارة، قد ينجح المستشرق في التعرف على العوامل المادية للظاهرة ولكنه لا يعرف المحمول أي دلالة للظاهرة وما تمثّله من قصد حضاري.[٢]

القول بالأثر الداخلي لنشأة التصوّف الإسلامي

يمكننا إلى الآن إجمال المواقف من نشأة التصوّف الإسلامي بثلاثة مواقف رئيسية: موقف استشراقي مبكر ردّ التصوّف إلى عامل واحد كما رأيناه عند دوزي أو هورتون أو هارتمان، وموقف استشراقي متأخر رجّح العوامل العديدة لنشأة التصوّف بما فيها العامل الداخلي مثّله بشكل أساسي جولدتسيهر ونيكلسون وشيميل، وعفيفي من المفكّرين العرب المعاصرين، وسنعرض فيما يلي حجاج هؤلاء في مسألة النشأة الداخلية، والموقف الثالث والأخير هو موقف بعض المستشرقين وبعض المفكرين العرب المعاصرين الذين رجحوا العامل الداخلي لنشأة التصوّف واعتبروا أن العوامل الخارجية ما هي إلا زخرفات وتنويعات غير مؤثرة، وقد مثّل هذا الموقف كل من لويس ماسينيون، وتبعه بذلك عبد الرحمن بدوي، وأبو الوفا التفتازاني وحسن حنفي، وسنعرض كذلك فيما يلي هذه المواقف تفصيلا.

---

[١] أنظر التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص ص٦٦-٦٨

[٢] حنفي، حسن (2009) من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف، ج١:الوعي الموضوعي، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان. ص ٢٩

وابتداء من عند جولدتسيهر، فيمكن إجمال التصوير السوسيوتاريخي الذي يُقيمه جولدتسيهر بما يخص حركة الزهد في القرن الأول الهجري على النحو الآتي:

١. يُصوّر جولدتسيهر شخصية النبي صلى الله عليه وسلّم وتعاليمه بأنها جمعت بين الزهد في الدنيا وبين النصيب منها، ويظهر هذا في قول جولدسيهر: "غير أن الرسول، إذا كان قد أعلن حتى النهاية أن السعادة الأخروية هي الغاية من حياة المؤمن، فإن من المحتّم مع ذلك أن تمتزج بمحيط مشاغله وجهة النظر الدنيوية، وأن تتصل اتصالا قويا مباشرا، وذلك على الرغم من إرادته ورغبته، كذلك غالبية العرب الذين انضووا تحت لوائه، عقدوا الآمال في الغالب، على كسب الفوائد الميسورة التي عرضت لهم، وعلى السعي للاحتفاظ بها، فترقب الغنائم كان دون ريب باعثا ذا أهمية كبرى في نشر الإسلام... غير أن النبي لم ينكر مع ذلك الغايات الأكثر سموا التي ينبغي أن تُفضي إليها هذه الغزوات والحروب؛ فقد ظل ينهى عن الاقتصار على التماس طيبات الحياة الدنيا... فنعمة الزهد التي تتخلّل التعاليم الملكية الأولى بقيت كعنصر ذهبي اعتقادي في الحالة الواقعية في المدينة".[١] ويؤكد جولدتسيهر أن النبي صلى الله عليه وسلّم يستنكر ما سمّاه "الزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلّبه أحكام الشرع"، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم – كما يرى جولدتسيهر – في السنوات العشر الأولى من بعثته كان دون ريب يُحبّذه بلا قيد أو تحفّظ.[٢]

٢. يرى جولدتسيهر أن هذا النهج النبوي – بحسب ما وصفه هو – لم يلبث أن تغيّر وتبدّل بعد وفاة النبي –صلى الله عليه وسلّم– مباشرة، ويصف المشهد بأنه "قبل أن يغمض النبي عينيه، وعلى الأخص بعد وفاته مباشرة، تحرّك المبدأ السائد إذن إلى مبدأ آخر؛ ففكرة الزهد في العالم حلّت

---

[١] جولدتسيهر، إيجناس (2013) **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر. ص ١٣٤-١٣٥

[٢] أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص ١٣٩

محلّها فكرة فتح العالم، التي يقود الّدينُ المؤمنين إليها... ولم يكن هذا الفتح موجّها نحو المثل الأعلى وحده، لأن كنوز المدائن ودمشق والإسكندرية، لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشّف، وإن القارئ لأخبار الغنائم ليذهل وتعروه الدهشة العظيمة، التي يبعثها في نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون، وتزوّد منها الأتقياء خلال العقد الثالث لنشأة الإسلام؛ فاقتنوا الضياع الواسعة والعقارات الكبيرة، وأقاموا الدور المنيفة التي شيّدوها، سواء في وطنهم أو في البلاد المفتوحة، وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء... لقد ترك الزبير بن العوام من الأموال العقارية ما تُقدّر الروايات المختلفة صافي قيمته بما يتراوح ما بين خمس وثلاثين واثنين وخمسين مليونا من الدراهم، وطلحة بن عبيد الله الذي كان يملك ما تُقدّر قيمته برقم صحيح لا كسر له، وهو ثلاثون ألف ألف درهم، وكانت البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات، هي الحاجة المادية والطمع...غير أنه لا ينبغي أن نزعم – اعتمادا على ما سبق ذكره – أن هذه النيات الجشعة كانت وحدها هي الدوافع الغالبة على المسلمين في الحروب الدينية التي نشبت في العصور الوسطى للإسلام، لأنه كان هناك دائما بجانب المجاهدين الذين يقاتلون على طمع الدنيا، آخرون يقاتلون على الآخرة، ولكن هذا المبدأ الأخير لم يؤثر دون ريب على الصفحة الصحيحة المتغلّبة على استعدادات جمهور المقاتلين وميولهم... وإن ضعف حركة الزهد ظل يزيد دون توقف، حينما دأبت دولة الأمويين، وقد أخذت بزمام الأمور، في التضييق على الروح الدينية، وذلك لأسباب سياسية، فلم تتجه الروح العامة على وجه الدقة نحو الأولياء الصالحين".[١]

٣. نتيجة لما سبق يرى جولدتسيهر أن المناصرين لحركة الزهد أو "هؤلاء الذين نشدوا المثل العليا الإسلامية" وجدوا أسبابا وبواعث تدفعهم إلى إبداء استهجانهم وسخطهم كلما مالت الحياة العامة

---

[١] جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص ١٣٥-١٣٨

نحو المصالح المادية والملاذّ الدنيوية، متخذين لأنفسهم موقفا خاصا لا يحيدون عنه، وهو نبذ كل غاية دنيوية، وقد أتوا فيما رووه من تراجم الصحابة والرعيل الأول بأخبار النّسك والزهد التي تَنسب إليهم الرغبة في إظهارهم كنماذج للنفسية الزاهدة، ويستخلص جولدتسيهر مما جاء في هذه الروايات بأن الميل إلى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة، وهكذا لجأ كثير من المسلمين احتجاجا على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم (الفرار من الدنيا).[١]

أما **نيكلسون** في تأسيسه للعامل الداخلي لنظريّته في التصوّف الإسلامي بإقراره الاختلاف البنيوي بين أنواع التصوّفات رغم التشابه العام في الشكل والمآل، وهذا جليّ في قوله إن الرياضات الصوفية جميعها تلتقي في النهاية عند نقطة، وذلك حق، بيد أن هذه النقطة عينها تتخذ وجوها واسعة الاختلاف تبعا لديانة الصّوفي وسلالته ومزاجه، كما أن الخطوط التي تجتمع حول هذه النقطة تتباين تباينا عظيما لا حد لتنوّعه. والأنواع الكبرى من التصوّف – وإن كان بينها شيء من الشبه في العموم – نتجت عن الظروف التي منها نشأ، وفيها ترعرع، وكما أن التصوّف المسيحي لا يمكن أن يُفهم دون الإشارة إلى المسيحية، فكذلك التصوّف الإسلامي، لابد أن يُبحث متصلا بالنمو الخارجي والداخلي للإسلام"[٢]

إن أهم ما يمكن ملاحظته في معالجة نيكلسون **الابتدائية** لنشأة التصوّف الإسلامي هو تأسيسه لقطيعة بين الإسلام وروحه العامّة المبكرة بما في ذلك المتصوّفون الأوائل وبين التصوّف كما تمظهر في القرن الثالث الهجري تحت تأثير العوامل الخارجية[٣]، ثم يعود نيكلسون ليقول إن "البحث الحديث

---

[١] أنظر جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص ١٤٦-١٤٧

[٢] أنظر نيكلسون، ر.أ (2002)، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نورالدين شريبة، ط٢، مكتبة الخانجي بالقاهرة، القاهرة – مصر. ص ١٠

[٣] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ١٢-١٨

برهن على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يُرَد إلى سبب واحد محدود، ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة، من أمثال أنها رد فعل العقل الآري تجاه الدين السامي الفاتح أو أنها ليست إلا نتاجا خالصا للفكر الفارسي أو الهندي، وأمثال هذه الأحكام – وإن يكن لها نصيب من الصحة – تغفل البديهية التي تحتم لإقامة رابطة تاريخية بين (أ) وبين (ب) أنه لا يكفي أن تستدل بشبه أحدهما للآخر، من غير أن تبين في الوقت عينه ١. صلة (ب) الفعلية مع (أ) بحيث تجعل النسبة المدعاة جائزة. ٢. أن الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعمة"[١].

ويؤكد نيكلسون على مسألة التأثير الداخلي بقوله: "لو أن المعجزة حصلت وانقطع الإسلام تماما عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية، لكان من الحتم أن يقوم فيه لون من التصوّف، ذلك لأن فيه بذورها"[٢]، فرغم أن القرآن كما يرى نيكلسون يبدأ بفكرة الله الواحد الصمد، الإله القادر الذي تنزه عن المشاعر والميول البشرية... والقاضي الذي يُنزل بالآثمين عدلا رادعا، ويبسط رحمته على من يتقون غضبه بالتوبة والخضوع، وأعمال البر يواصلونها، فهو "إله خوف" أكثر منه "إله حب"!، رغم هذا الجانب –برأي نيكلسون– وهو من أهم الجوانب من رسالة محمد (صلى الله عليه وسلّم)، إلا أن محمدا (صلى الله عليه وسلّم) برغم إقامته هوة شاسعة بين العالم وبين الله، فإن فطرته العميقة أوجدت وحيا مباشرا من الله للروح؛ وليس في هذا مفارقات من منطق الإحساس، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) – وقد كان فيه بعض ما في الصوفي– أحس الله قريبا، وأحسه بعيدا، متعاليا عن الكون، وموجودا فيه.[٣] ويُجمل نيكلسون رأيه في هذه المسألة بقوله إنه لا يكاد يجد القبول للرأي الذي يذهب إلى أن ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي للإسلام، وقد أبان ذلك أتم البيان الصوفية الذين عالجوا القرآن.[٤] هذا الموقف المتبدّل لنيكلسون كان بعد أن اعتمد الأصل الخارجي للتصوّف في

---

[١] نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ١٨

[٢] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ٣٠

[٣] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ٣١

[٤] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ٣٢

كتابه صوفية الإسلام، وقد اعتمد في دفاعه عن النشأة الخارجية –كما يقول عفيفي– على ما انتهى إليه بحثه عن في تصوّف ذي النون المصري، "والظاهر أن نيكلسون تحوّل عن نظريته بعد ذلك المقال الذي كتبه سنة ١٩٢١ حيث قال: وجملة القول أن التصوّف في القرن الثالث شأنه شأن التصوّف في أي عصر من عصوره قد ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت فيه أثرها مجتمعة: أعني بهذه العوامل البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي، والزهد والتصوّف المسيحيين، ومذهب الغنوصية، والفلسفة اليونانية والهندية والفارسية"[١].

ربما قد يحسن بنا في بداية التعقيب على رأي نيكلسون الابتداء من حيث انتهى، فنيكلسون وبالرغم من إشارته الأخيرة في الفقرة السابقة فإنه لا يقول أن التصوّف قد نشأ داخليا بشكل خالص، وإنما خفّف القطعيات التي كان يتحدّث بها عن نشأة خارجية خالصة إلى "مجموعة عوامل" من ضمنها النشأة الداخلية، فرغم كل الإشارات التي عرض إليها، إلا أنه ما يزال يدور في فلك الثقافة الأجنبية التي صقلت هذا الشيء المسمّى تصوفا، ليس أدلّ على ذلك من أن نيكلسون لا يقيم وزنا معتبرا للصوفية الأوائل من حيث تصوّفهم (أي إدراكهم لمعاني التصوّف كما تبلورت في القرن الثالث الهجري)، فهو إنما يراهم زهادا وادعين أكثر منهم متصوفة،[٢] ونيكلسون في الحقيقة لا يقيم اعتبارا ليس فقط للمتصوّفة الأوائل بل حتى للمسلمين الأوائل، بمعنى أنه لا يرى أهلية في هؤلاء ولا هؤلاء لإنتاج شيء بمعزل عن الثقافات التي حولهم، يقول نيكلسون "والقارئون للقرآن من الأوروبيين، لا تعوزهم الدهشة من اضطراب مُؤلِّفه وعدم تماسكه في معالجة كبار المعضلات، وهو نفسه لم يكن على علم بهذه المتعارضات، ولم تكن حجر عثرة في سبيل صحابته، الذين تقبّل إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله"[٣]، وخلاصة القول أنه وبالرغم من الموقف المتبدّل لنيكلسون فإنه ما زال

---

[١] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٦٠

[٢] أنظر نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ١٢

[٣] نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص١٤-١٦ والحقيقة أن لابد من التعقيب على هذا القول في غير السياق البحثي البليد، فنيكلسون يصف الرسول (صلى الله عليه وسلّم) بالاضطراب ويصف صحابته بالسذج، ولا ندري أي منهج بحثي "رصين"

يدور في فلك جولدتسيهر ومتشابهاته، أو على وجه الدقة يدوران في فلك بعضهما، فيُحيل أحدهما على الآخر، والأمر هو على ما سنخلص إليه أن الغاية ليست فقط نفي أصالة التصوّف بهذه المناهج بل أصالة الإسلام نفسه، إذ إن تطبيق هذه المناهج بهذه الكيفيات إن سُلّم بها على أنها "علمية رصينة" ستجعل الإسلام نفسه في معرض سؤال الأصالة.

أما **أبو العلا عفيفي** فسيكون متأثرا بقدر ما بأستاذه نيكلسون في هذه المسألة، فقد افتتح حديثه عن نشأة التصوّف الإسلامي بقول منسوب إلى محمد اقبال(ت 1938م): "ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها فنهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس، إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة، فإذا جاء عامل خارجي أيقظها، ولكنه لا يخلقها خلقًا. وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف، ذهبوا إلى أن مرده إلى هذا العامل الخارجي أو ذلك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية، أو تطور عقلي في أمة، لا يكون لهما معنى، ولا يفهمان إلا في ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة"[١].

وتأسيسا على هذا النص يرى أبو العلا عفيفي أنه لا داعي لأن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن أصل التصوف في الإسلام يرجع إلى هذا العامل الخارجي أو ذلك: "إذ من الخطأ البين أن نقول أن كذا وحده هو العلة في وجود كذا الآخر لا سيما إذا كانت العلل والمعلولات من الأمور الواقعة في الميادين العقلية أو الروحية أو الاجتماعية، لأن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضع لقوانين العلية البسيطة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية".[٢]

ثم يؤسس عفيفي للمنهجية التي يجب اتباعها في التعامل مع مناهج التأثير والتأثر على النحو الآتي:

استخدمه "الأستاذ" نيكلسون ليخلص إلى هذا الاستنتاج، أي آلة منطقية ألزمت بهذه النتيجة ، هؤلاء السادة قضى "الأستاذ" عمره في دراسة طرف من العلوم التي أومؤوا بها.

(١) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٥٤

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤

أولا: يرى عفيفي أنه لا يجب التكلم في مسألة التأثير والتأثر إلا إذا كانت هناك أدلة تاريخية أي اتصال تاريخي بين شخص وشخص، أو صاحب مذهب وأصحاب مذهب آخر.

ثانيا: يرى عفيفي وجوب عدم المبالغة في مسألة التأثير والتأثر إلى حد أن نهمل شخصية الفرد وعمله العقلي والروحي.

ثالثا: يجب الاعتراف – كما يرى عفيفي – بالمؤثرات الخارجية في صورها العامة لا في تفاصيلها. فمما لا شك فيه أن الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي قد تأثرا بعوامل خارجية، وتيارات فكرية وصلت إلى بيئات المسلمين من ثقافات غير إسلامية متعددة ولكن تفاصيل المذاهب الفلسفية الإسلامية والنظريات الصوفية الإسلامية من عمل المسلمين أنفسهم؛ والنتائج التي رتبوها على المذاهب التي استعاروها تختلف في جوهرها هن النتائج التي رتبها عليها أصحاب تلك المذاهب والنظريات أنفسهم.[١]

والخلاصة التي يريدها عفيفي في هذا السياق هو قوله: "والذي أريد أن أقرره هنا هو أن تاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه ومظهر من مظاهر هذا الدين وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب، وليس شيئًا اجتلب من الخارج دون أن تكون له صلة بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه."[٢]

وعليه يُجمل أبو العلا عفيفي رأيه في مسألة نشأة التصوّف الإسلامي في النقاط التالية:

العامل الأول: تعاليم الإسلام نفسه، فإن القرآن يحث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، ويحقر من شأن هذه الدنيا، ويعظم من شأن الآخرة، ويدعو إلى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد والصوم، ونحو ذلك مما هو صميم الزهد. والقرآن يصور الجنة والنار بصورة

---

[١] أنظر عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٥٤-٥٥

[٢] عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٥٦

دفعت كثيرًا من المسلمين إلى التفاني في العبادة طلبًا للنجاة. والقت الرعب في قلوب آخرين خوفًا من الوقوع في النار، فقضوا الليالي في التوبة والاستغفار.

العامل الثاني: ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم.

العامل الثالث: الرهبنة المسيحية، وقد ذكرنا رأيه تفصيلا حين تحدثنا عن القول بالأثر المسيحي،

العامل الرابع: الثورة ضد الفقه والكلام، ويرجع هذا العامل في رأيه إلى ظروف إسلامية بحتة، شأنه في ذلك شأن العاملين الأول والثاني، وذلك أن أتقياء المسلمين لم يجدوا في فهم الفقهاء والمتكلمين للإسلام ما يشبع عاطفتهم الدينية، فلجأوا إلى التصوف لإشباع هذه العاطفة.[١]

هذا هو بالمجمل رأي أبو العلا عفيفي في العوامل التي أدت إلى نشأة التصوّف لغاية القرنين الثالث والرابع الهجريين، والملاحظ أنه يقترب من رأي نيكلسون في المسألة، وهذا لا عجب فيه إذا ما علمنا أن نيكلسون كان أستاذه المباشر في جامعة كيمبرج.

تجدر الإشارة الآن إلى ما ذهبت إليه المستشرقة الألمانية **شيميل**[٢] في مسألة النشأة الداخلية للتصوّف، فتشير إلى المصادر التي نسب الصوفية أنفسهم لها على النحو التالي:

أولا: القرآن الكريم: تقول شيمل أن الصوفية "تكتسب تفسيرها من كلمة الله المنزلة في القرآن، حيث إن الله أنزل إرادته في كلمات القرآن الكريم، أو بالأحرى إن الله تجلّى فيها حتى أصبح القرآن هو الوسيلة الإعلامية الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يعرفه بها"[٣]، و وترى كذلك أن الصوفية قد "لعبوا دورا هاما في تطور علوم القرآن، فطريقتهم في التفسير شاملة، من المعنى اللغوي

---

(١) أنظر عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٦٣

[٢] آنا ماري شيمل (Annemarie Schimmel) (1922-2003) مستشرقة ألمانية اعتنت بالتصوف الإسلامي خصوصا في كتابها الأبعاد الصوفية للإسلام وتاريخ التصوّف.

[٣] (٣) شيمل، آنا ماري (2006) **الأبعاد الصوفية للإسلام وتاريخ التصوّف**، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا – ألمانيا، **ص٣٢**

البسيط إلى التأويلات المصاحبة للرموز والصّور الاستعارية دون أن يكون هناك إنكار للمظهر الخارجي لكلمات القرآن، وأنهم قد وجدوا مسطورا في الكتاب الكريم أن النفس الإنسانية لها مقامات متفاوتة: فهناك النفس الأمارة، والنفس المطمئنة، كما وجدوا أن النفس قد يتغير مقامها، وقرؤوا أن الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، كما أنه رب الكون وخالقه وفي ذات الوقت الموجود الذي لا يُدرَك، فهو "لا تُدركه الأبصار"، غير أنه "أينما تولوا فثم وجه الله"، وإن الله جعل آياته في الطبيعة وفي النفس الإنسانية وهذه يجب أن ترى وتعقل، وبنص القرآن فإن الله وحده هو الفعال حقا الذي يخلق أفعال العباد ويقدرها، وكان تدبّر القرآن كذلك من الوسائل التي تجنح بالروح إلى حال التصوّف، أو تغيب بها عن الحضور، فكلّما رُتّل القرآن ترتيلا كان وقعه أقدر على دفع النفس إلى حالة أعلى، وفُتح لها باب قبول جديد، وكذلك اهتمّ الصّوفية بلغة القرآن وذلك ليس فقط في الأدب والشعر بل حتى في رسمه (فن الخط)، وهو فن له أهمية خاصة عند المتصوّفة، فهم لم يقفوا عند تأملهم للحروف عند ظاهرها فحسب، بل تخطوا ذلك إلى تأمل كل حرف على حدة بما له من قدسية كامنة فيه".[١]

ثانيا: الرسول (صلى الله عليه وسلّم): من حيث "أن الصوفية تُرجع أصولها إلى نبي الإسلام، أي تتخذ من النبي صلى الله عليه وسلّم نفسه أصلا لها...وهو على رأس رجال الصوفية، وقد أصبح عروجه إلى الحضرة الإلهية المسطور نصا في سورة الإسراء وتأويلا في – في نظر الصوفية– في سورة النجم مثالا يحتذى في صعود الصوفي بروحه إلى جانب الذات الإلهية، وأن الصوفية قد استمدّت تعريفاتها للدرجات المختلفة والمقامات في الطريقة الصوفية من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلّم...والكتب الصوفية القديمة تضم مجموعات من المأثورات

---

[١] أنظر شيميل، **الأبعاد الصوفية للإسلام وتاريخ التصوّف**، ص ٣٢-٣٤

يحث فيها النبي صلى الله عليه وسلّم المؤمنين على المحافظة على الصلاة والمداومة على ذكر الله[١].

ثالثا: الصحابة : من حيث أن الصوفية تذكر أن بعض أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلّم) كانوا من سلفها الصالح[٢]، "فقد جاء في الأثر أن الحكمة المحمّدية انتقلت من بعد النبي إلى ابن عمّه وزوج ابنته ورابع الخلفاء الراشدين على بن أبي طالب، وكذلك فقد نُسب إلى آخرين من أهل بيته وأصحابه أنهم كانوا موهوبين في الكشف الصوفي، وكذلك تذكر الصوفية أهل الصّفة، فهم كانوا من فقراء المؤمنين الذين اتخذوا مسجد المدينة سكنا لهم، وكان أبو ذر الغفاري من الصحابة المقرّبين إلى الرسول صلى الله عليه وسلّم، الذي أثرت عنه روايات في الفقر، وهو مثال للفقير المعدم الذي شغفه الله حبا، فكان له حظ في الملكوت الإلهي الذي لا يزول، ومنهم سلمان الفارسي وهو من أصل فارسي وكان يُعد من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلّم، وبالتالي أصبح مثالا للتبني الروحي وللموالاة الصوفية، وهناك اسم آخر لمع بطريقة عجيبة في ارتباطه باسم النبي ألا وهو أويس القرني الذي كان يعيش في اليمن وما رأى النبي قط، ويُنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلّم أنه كان على علم بتقواه، وأنه ذكره في حديث مشهور قال فيه "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن"، وروي عن أويس أنه كان يقضي الليل كلّه في الصلاة."[٣]

ثم تبدأ شيمل في فحص الظروف السياسية والاجتماعية في القرن الأول الهجري فيما بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلّم والصحابة، فتؤكّد بداية على افتراق أهل التصوّف عن الحكومة الأموية التي أمسكت بزمام الحكم، على اعتبار أن الصوفية كثيرا ما كانوا يصفون الحكومة ب

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٦

[٢] المصدر السابق، ص٣٦

(٣) أنظر شيميل، **الأبعاد الصوفية للإسلام وتاريخ التصوّف**، ص ٣٥-٣٧

"حكومة السوء"؛ في الوقت الذي كانت فيه المدينة المنوّرة أحد مراكز المحافظين المعتصمين بالتقوى، كما أن هناك جماعات أخرى كانت تعيش في العراق حيث الولاء الشديد لأهل البيت، وترى شيمل أن خير مثال لهؤلاء الزاهدين كان الحسن البصري الذي كان برجاحة عقله وبعد نظره يحس بالخطر الذي كان يحيط بمجتمعٍ أكبر هدفه من وراء استمراره في الفتوحات اغتنام الأموال متناسيا قول القرآن (كل شيء هالك إلا وجهه) (القصص:٨٨)، ثم تستعرض شيمل لفيفا من أخبار حركة الزهد التي نشأت متزامنة مع الحسن البصري وصولا إلى طائفة "البكائين"، ومع ظهور الدولة العبّاسية اتخذ الصوفية برأي شيمل موقفا حادا من الغلو في التشريع الفقهي العاري من الروحانية والذي كان يحد من الحياة الدينية الشخصية[١].

ورغم ما تقدّم فإن شيمل ستأخذ بمناهج التأثير والتأثّر التي اتسمت بهما كتابات جولدتسيهر ونيكلسون، بل ونقلت بعضها، فقالت بتأثيرات الهند (البوذية) وفارس(الزرادشتية) والمسيحية.[٢]

ننتقل الآن إلى **ماسينيون**[٣] الذي يمكن وصف ما فعله ماسينيون بأنه كان ثورة على المنهج الذي اتبعه سابقاه جولدتسيهر وماسينيون، وخاصة جولدتسيهر، فبعد دراسته لما قُدّم استشراقيا حتى

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧-٤٠

(٢) المرجع السابق، ص٤٢-٤٧

[٣] مستشرق فرنسي يعدّه عبد الرحمن بدوي أعظم باحث في التصوّف الإسلامي على الإطلاق، بدوي، عبد الرحمن(1975) **تاريخ التصوف الإسلامي** من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت. ص٤٧.

ويُشير بدوي أن ماسينيون وإن كان عُرف خصوصا بدراساته في التصوّف الإسلامي عامة، وفي الحلاج بخاصة، فما كان ذلك في الواقع غير جانب واحد من جوانب فكره المتعدّد، فقد عني بالآثار الإسلامية، واستهل بها نشاطه، واهتم بكل المشاكل العصرية في البلاد الإسلامية وبتاريخ النظم الاجتماعية في الإسلام. وأول بحث كبير عن الحلاج هو نشرته لكتاب "الطوّاسين" سنة 1913، وواصل دراساته عن الحلاج فقرر أن يجعل الحلاج موضوع دراسته للدكتوراة، وهنا قامت الحرب العالمية الأولى 1914، فطُلب للخدمة العسكرية، وأُلحق أولا بوزارة الخارجية وفي 1915 اشترك في معركة الدردنيل ضابطا بفرقة المشاة في جيش المشرق، وكان ضمن الجيش الذي دخل القدس في 1917 تحت قيادة اللنبي العليا. له رسالتان في الدكتوراة الأولى بعنوان "عذاب الحلّاج، شهيد التصوّف في الإسلام"، وكانت هذه الرسالة حدثا ضخما في تاريخ دراسة التصوّف الإسلامي وتاريخ الدراسات الإسلامية بعامة، فهي دراسة حافلة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية التي أثرت ومهّدت لظهوره وعاصرت رسالته الصوفية، أما الرسالة الثانية فبعنوان "بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي"، استعرض فيها نشأة التصوّف الإسلامي منذ عهد الرسول صلى الله عليها وسلّم حتى الحلاج، ودرس المصطلحات الكبرى التي ظهرت في تلك الفترة، وكتب كذلك عددا كبيرا من الأبحاث في "دائرة المعارف الإسلامية"، أما عنايته بالحلاج فلم تنقطع لحظة واحدة، فنشر في 1931 "ديوان الحلاج، وكتب دراسة عن أسانيد "أخبار الحلاج" وأبحاث عديدة أخرى تخص الحلاج، على أن اشتغاله بالحلاج لم يصرفه عن الاهتمام بغيره من الصوفية، فكتب عن "ابن سبعين والنقد النفساني" وعن "أبي الحسن الششتري" كما كتب في دائرة

عهده خلُص إلى نتيجة نؤكد أن التصوف الإسلامي، **في أصله وتطوّره، صدر عن إدامة تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته.** وأن التصوّف قد قام على أساس التلاوة المستمرة والقراءة الشاملة لهذا النص المعتبر مقدّسا، ومنه استمد خصائصه المميزة: التلاوة المشتركة وبصوت مرتفع(الذكر، رفع الصوت)، وإقامة مجالس الذكر المنتظمة، التي فيها تتلى آيات من القرآن، وموضوعات للتأمل مناسبة منظومة ومنثورة(١)، وأن الدراسة النقدية لمصادر التصوّف لم تتم بعد، والباحثون في الإسلاميات، وقد أدهشهم الافتراق العقيدي العميق الذي يفصل وحدة الوجود الحالية في التصوف عن العقيدة السنية الدقيقة، ظنّوا أن في وسعهم تصوّر التصوف على أنه مذهب مستورد من الخارج، نشأ عن الرهبانية السريانية، أو الأفلاطونية المحدثة اليونانية، أو المزدكية الفارسية، أو مذهب الفيدانتا الهندوكي، ويشير ماسينيون إلى أن نيكلسون قد بيّن أن افتراض كون التصوّف مستعارا من الخارج، هو افتراض لا يمكن قبوله بصورته المبسّطة هذه، ذلك أنه منذ بداية الإسلام يمكن مشاهدة أن تكوين الآراء الخاصة بالصوفية المسلمين قد تم من الداخل، خلال التلاوة المتواصلة المتأملة للقرآن والحديث، وتحت تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية، في داخل المجتمع الإسلامي نفسه، لكن إذا كانت البنية الأولى للتصوّف إسلامية وعربية بوجه خاص، فإنه ليس من غير المفيد تحديد العناصر التزويقية الأجنبية التي استطاعت الالتصاق به والانتشار فيه؛ وهكذا أمكن العثور أخيرا على عدة عناصر تقوويّة مستمدة من الرهبانية المسيحية، وكثير من المصطلحات الفلسفية الهيلينية المترجمة عن السريانية؛ والنظائر الإيرانية، لم تفحص أبدا، أما العناصر السنسكرتية، فإن قليلا من الحجج قد أضيفت إلى الافتراضات القديمة للتناظر التي قال بها البيروني ودارا شكُوه عن النظائر بين الأوبنشاد

المعارف عن غيرهم من الصوفية الآخرين، كما يُذكر أنه لم يكن يُردّد في لحظاته الأخيرة غير هاتين الآيتين الكريمتين اللتين كان يرددهما في حياته باستمرار، متأثرا بصديق حياته الروحية، الحلاج: (لن يجيرني من الله أحد)(الجن: 22)، (يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق)(الشورى: 18). أنظر بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ٥٢٩-٥٣٥

(١) أنظر بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص٤٧

أو اليوجا سوترا وبين عقائد الصوفية الأوائل؛ وفي مقابل ذلك فإنه من المحتمل أن تبين الدراسة النقدية للعمليات المادية لإيقاع الذكر عند الطرق الصوفية الحديثة عن نفوذ بعض طرائق الزهد الهندوكية(١).

ويُجمل لنا عبد الرحمن بدوي مُحصّل هذا الكلام في كتابه تاريخ التصوّف الإسلامي على النحو الآتي:

١. أن التصوّف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية وهكذا تكون نشأته إسلامية خالصة ومن داخل الإسلام نفسه.

٢. أنه مع تطوّر التصوّف والاتصال بالأفكار الأجنبية انضافت إلى التصوّف الأول قسمات من أصول أجنبية كانت بمثابة زخرفات وتنويعات.

٣. أنه إلى جانب الأصول الإسلامية العقائدية (القرآن والحديث) أثّر في إيجاد النزعات الصوفية عوامل اجتماعية أو فردية، من أزمات سياسية أو نفسية.

٤. أن أبرز هذه السمات الأجنبية الأصل تلك المستمدة من التراث الفلسفي اليوناني، ومعظمها مصطلحات، تم من الرهبانية المسيحية وهي مجرد عادات في التقوى، أما النظائر الايرانية فلا تزال بمعزل عن كل دليل، أما النظائر الهندية التي قال بها البيروني ودارا شكوه فلا تتجاوز نطاق المشابهة العامة وليس ثمة دلائل على وقوع تأثير وتأثر فيما يتعلّق بها.(٢)

ويفصل ماسينيون هذه المعاني فيبيّن أن خصائص التصوف الإسلامي نجدها في مجملها في القرآن، إذ نجد الأصل في الرموز النموذجية في التصوف الإسلامي:

---

(١) أنظر بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ٤٧-٤٨

(٢) أنظر بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ٤٨-٤٩

١. النار والنور للدلالة على الله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ* فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾(القصص : 30–29)، وكذلك ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره..﴾ (النور:35).

٢. حجب النور والظلمة: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ (فصلت:5).

٣. الطائر رمزًا للبعث (أو بالأحرى للخلود)، بعث الروح: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (البقرة: 260)؛ ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾(آل عمران: 49)؛ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ﴾(الملك:19).

٤. ماء السماء: ﴿ونَزَّلنا من السماء ماءً مباركًا﴾ (سورة ق: 9).

٥. الشجرة رمزًا للإنسان ومصيره: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ...﴾(القصص: 30)؛ ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾(إبراهيم: 24)، ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا﴾ (يس: 80).

٦. الكأس، الشراب، السلام, بوصفها رموزًا لمرسم تولية الأولياء المقرّبين في الجنة: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ *بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾(الواقعة: 26–25)؛ ﴿وسقاهم رَبُّهم شَرابًا طهورًا﴾ (الإنسان:21).

٧. الطريق في الجبل: ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾(فاطر: 27).

والغربيب هو الشديد السواد.[١]

ثم يبين ماسينيون الآيات التي تتعلق بالتصوف ويرتبها داخل ثلاثة موضوعات[٢]:

أ- آيات تتعلق بالسلوك الصوفي:

- ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: 37).

- ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾(التوبة: 109).

- ﴿نَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ﴾(التوبة: 24)؛ ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ﴾ (الكهف: 45)

- ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾(الحج: ٣٧).

- ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ (البقرة: 263).

ب-التمييز بين الأخيار والأشرار:

- اختلاف مصير ذوي القلوب المخلصة والمنافقين:

١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا

---

[١] أنظر بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ٤٩-٥٠

[٢] أنظر بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ٥٠-٥٤

كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ*ومَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾ (البقرة: 264-265).

٢. ﴿إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(البقرة: 271).

٣. ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾(القلم: 17).

ـ الذين يتوكلون على الله والذين يتوكلون على أنفسهم: (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا * كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا*وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا * وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا * وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا * قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَّٰكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا * وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا * فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا * أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا * وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا * وَلَمْ تَكُن لَّهُ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا) (الكهف: 43-32).

٤. الأخيار مثل الحب الذي ينمو وينتج الكثير: ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح: 29)، ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 261)؛ ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ* وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾(إبراهيم: 24-26). أما الأشرار فهم كالأسرى والصم والبكم: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(النحل: 75-76)؛ ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ * لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾(هود: 21-24)؛ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ * أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾(النور:39-40)؛ ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾(آل عمران: 117)؛ وغيرها من الآيات.

جـ . آيات تتعلق بالبعث: الله الذي يحيي الأرض المجدبة بالماء:

- ﴿وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾(النحل: 65).

- ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فصلت: 39).

ويحدث النار من الخشب الأخضر: ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا فإذا أنتم منه توقدو﴾ (يس: ٨٠).

- قادرٌ على أن يعيد الأرواح إلى الأجسام كالطير الأليف :﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 260).

وإذا قيل إن هذه الآيات تدعو إلى الزهد أكثر منها إلى التصوف، فهناك آيات أخرى تشير إلى ظواهر اشراقية صوفية، بل ووجدية:

أ. محاسبة النفس: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ (الأحزاب: 37)؛ ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ *وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾(الضحى: 6-11).

ب. أحوال مستورة ومعنى خارق مجهول لبعض الأحداث التي تعرض فجأةً للنفس؛ وقد انساق الصوفية الأولون – كما يقول ماسينيون- في تأملات غريبة تدور حول اضطراب مريم قبل مولد المسيح حين جاءها المخاض فقالت: (يا ليتني مِتُّ قبل هذا!) (مريم: 23).

ج. الذكر الصريح لمعجزات باطنة للطف الذي منحه بعض الأنبياء: شَرْح الصدر، والإقراء الخ.

د. الوجد العالي، مثل الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى، وعروجه حتى قاب قوسين.

وكبار الصوفية المسلمين قد ركزوا تأملاتهم على هذه الموضوعات المستمدة من القرآن، وحاولوا أن يجدوا في نفوسهم ما مرّ بنفوس الأنبياء من أحوال عالية.

هذا هو ملخص البينات والحجج التي يسوقها ماسينيون في دفاعه عن موقفه، الذي يمكن تلخيصه كما رأينا بإثبات الأصالة للتصوف الإسلامي منسوبا إلى الإسلام، مع ذكره بعض التنويعات والزخرفات الشكلية التي اعتبرها غير جوهرية، وفي الآن عينه ما من ضرر في الإشارة إليها.

وتأسيسا على هذا الموقف يبني **عبدالرحمن بدوي** رؤيته، فلا يسوق لنا مزيدا من التفصيل في مسألة تطوّر التصوّف الإسلامي عمّا قدمه نيكلسون في موقفه المتأخر وماسينيون في موقفه الذي عرضناه للتوّ، وكأنه يضمر موقفه على أن تأثيرا قد حدث وإن كان متأخرا وليس جوهريا، لكن إضافة بدوي كانت جلية في تبنيه لموقف ماسينيون لمسألة النشأة الإسلامية الخالصة للتصوّف الإسلامي، ويظهر هذا ابتداءً من عنونته للفصل الذي بسط فيه رأيا نيكلسون وماسينيون ورأيه عقبهما، "التصوّف نشأ إسلاميا خالصا ولكنه في تطوّره تأثر بعوامل خارجية"[١]، لكنه يضيف تثبيته لمسألة النشأة الإسلامية الخالصة، وتحديدا في جزئية تأمل الآيات القرآنية فيرى بدوي في كتابه تاريخ التصوّف الإسلامي أننا نستطيع أن نضيف إلى عرض ماسينيون ما يلي تدليلا على أن الصوفية المسلمين قد استمدوا المعاني الرئيسية من تأمل الآيات القرآنية نلخّصها اختصارا كما يلي:

١. نلاحظ أن رجلا كالقشيري حينما يشرح مقامات الصوفية، يبدأ شرحه لكل مقام ببيان الآيات القرآنية التي يستند إليها هذا المقام الصوفي، وإن لم يجد آية صريحة ذكر أحاديث.

٢. إن التصوّف الإسلامي كان تطوّرا طبيعيا متصلا من حركات الزهد في عهد الرسول وعند الحسن البصري وعبد الواحد بن زيد وإبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية، مارّين بمعروف الكرخي والحارث المحاسبي وأبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج حتى صوفية القرن الرابع الهجري، وليس من شك أن ما نجده عند الزهاد الأوائل من أقول لا يفترض أكثر من التأمل العميق في بعض آي

---

[١] أنظر بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص ٤٤

القرآن، ولا يؤذن بثقافة عميقة واسعة خارج هذا النطاق، ورغم أن بعض الأصول اليونانية قد ترجمت في القرن الثالث الهجري، فإنه لا يبدو في أقوال صوفية القرن الثالث، وهو أوج التصوف، أثر لهذه الآراء اليونانية، وإنما يبدأ تأثيرها منذ القرن الخامس الهجري.

٣. أن قسمات وحدة الوجود التي نجدها عند البسطامي والحلّاج ليس فيها من التعمّق والتفصيل ما يؤذن بتأثير يتجاوز التأمّل المتعمّق لآيات القرآن في التوحيد، خصوصا الآية "فأينما تولوا فثمّ وجه الله"(البقرة: 115).

٤. نلاحظ أن حياة النبي الباطنة، خصوصا قبل البعثة، كانت حافلة بأحوال صوفية عالية...، لنقرّر ما قرّره القرآن أولا بالنسبة إلى حياة النبي التقوية: ١. التهجّد والذكر بالآيات: "واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا"(الإنسان: 25)، "قم الليل إلا قليلا"(المزمل: 2)، "ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه"(الأنعام: 52)، ٢. الصبر والاستغفار " فاصبر إن وعد الله حق، واستغفر لذنبك، وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار"(غافر: 55)، ٣. التوكل "وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا"(الأحزاب: 3)، ٤. محاسبة النفس: " وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه"(الأحزاب: 37).

٥. يأخذ بدوي بتأكيد الصوفية استنادهم إلى الأحاديث، ويسوق مجموعة كبيرة منها أوردها الصّوفية في كتبهم تؤكد استنباط الأحوال الصوفية من أحوال النبي.

٦. كما يؤكد ويسوق أمثلة على استنباط كثير من الأحوال الصوفية من الأنبياء والمرسلين مثل : شرح الصدر والخُلّة والرضا والتوبة والمغفرة والصبر وغيرها.[١]

أما **أبو الوفا التفتازاني** فيوافق الطرح الذي قدّمه أبو العلا عفيفي على العاملين الاولين اللذين قدّمهما عفيفي في نشأة الزهد، وهما تعاليم الإسلام، وثورة المسلمين على النظام السياسي

---

[١] أنظر بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص٥٥-٦٢

والاجتماعي في العصرين الأموي والعباسي، ولكنه يرى أن الرهبنة المسيحية لم تكن عاملًا من عوامل نشأة الزهد الإسلامي، وكذلك فإن ثورة المسلمين ضد الفقه والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد، وان كان لها أوثق الصلة بنشأة التصوف منذ القرن الثالث الهجري وما بعده.[1] وفيما يلي يُبين التفتازاني رأيه في العاملين الرئيسيين، وهما القرآن والسنة، والأوضاع السياسية والاجتماعية في القرنين الاولين للهجرة كما ذكرهما في كتابه مدخل إلى التصوّف الإسلامي، وهما على وجه الاختصار:

العامل الأول: القرآن والحديث: إن العامل الأول والأساسي في نشأة الزهد في الإسلام في رأي التفتازاني هو ما جاء في القرآن والسنة مما كان متعلقًا ببيان حقارة الدنيا وزينتها، وضرورة العمل الجاد من أجل الآخرة للظفر بثواب الجنة، والنجاة من عذاب النار. ويسوق التفتازاني عددا كبيرا من الآيات والأحاديث التي تُفيد هذا المعنى، ويخلص إلى أن القرآن يُصوّر الحياة الدنيا على أنها لعب ولهو، وأنه لا دوام لها، وهي متاع الغرور، وأن على المؤمن أن يسعى إلى لقاء الله، فلا يؤثر الحياة الدنيا ويطمئن إليها، ويجعلها بديلًا عن الآخرة ولما كان الانسان بطبعه مؤثرًا الدنيا وملذاتها، محبًا للجاه والمال، فإن عليه أن لا يستسلم لذلك، بل عليه بتزكية نفسه بالعبادة وسائر فروض الدين، ونهيها عن هواها باستمرار، فإذا فعل كانت الجنة مثواه، وأن الزهد في الإسلام كما –يتبين من أقوال الزهاد الأوائل– لم يخرج عن هذه المعاني التي ذكرناها، وبذلك يكون الإسلام مصدره، وليس من مصدر أجنبي، ويخلص كذلك بعد عرضه مجموعة من الأحاديث إلى أنه ليس من شك في أن مثل هذه الأحاديث، وغيرها مما في معناها، هي التي دفعت زهاد المسلمين في القرنين الأول والثاني من

---

[1] أنظر التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص٦٢-٦٣

الهجرة إلى الزهد في الدنيا، والعمل من أجل الآخرة، والاكتفاء من المطعم والملبس والمال، والخوف المستمر من فتنة الدنيا، والرغبة الأكيدة في الظفر بالجنة.[١]

العامل الثاني: الأوضاع السياسية والاجتماعية في القرنين الأولين للهجرة: ويرى التفتازاني أن الأحوال السياسية والاجتماعية التي بدأت منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان مرورا بمقتل سبط النبي صلى الله عليه وسلّم الحسين بن علي وصولاً إلى المظالم الكثيرة في العصر الأموي، كذلك فإن حركة الفتوحات وما تبعها من مغانم وثراء وحياة مترفة، أدّى هذا لأن يشهد القرن الأول الهجري ظهور حركة الزهد الإسلامية وانتشارها نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية والتحوّلات الاجتماعية.[٢]

وختاما تجدر الإشارة إلى ما ذهب إليه **حسن حنفي** في مسألة العامل الداخلي لنشأة التصوّف الإسلامي، وذلك على النحو الآتي:

١. يرى حنفي أن التصوّف لم ينشأ نشأة داخلية من الكتاب والسنة باجتزاء بعض الآيات والأحاديث دون غيرها، وإلا أصبح الكتاب والسنة يمثلان نزعة دنيوية بآيات وأحاديث مجتزأة من سياقها، وفي كلتا الحالتين يرد الجزء إلى الكل.[٣]

كما يُفصّل حنفي أن نشأة التصوّف كانت رد فعل على الكلام والفلسفة وأصول الفقه والفقه وليس نابعا منها، والطرق الصوفية ظاهرة اجتماعية في مجتمعات الفقر والوفرة على حد سواء، تعويضا عن الفقر وإشباعا للروح، وفي القرآن مجاهدة النفس وجهاد العدو على حد سواء، ومقامات مثل الصبر ورفض الصبر (فما أصبرهم على النار) على حد سواء، والتوكل والاعتماد على النفس، والرضا والغضب، وأحوال مثل الخوف والحزن ورفضها (فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)، والرضا

---

[١] أنظر التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، ص ص ٦٣-٦٨

[٢] التفتازاني، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي** ص ص ٦٨-٧١

[٣] حنفي، من **الفناء إلى البقاء** ص ٢٩

بالتخلف والقعود مذموم (رضوا بأن يكونوا من مع الخوالف). وحياة الرسول بها تأمل وحرب، تهجد ويقظة، روح وجنس، عزلة وصحبة، عبادة ومعاملة، قوة وضعف، كمال إلهي ونقص بشري، حلم وغضب، تسامح وانتقام، رحمة وعدل، شفقة وعداوة، معاشرة واعتكاف، تواضع واعتزاز بالنفس، حياء وصراحة، فلا حياء في الدين، عطاء وتقتير على النفس، ولاية ومسكنة (اللهم أحيني مسكينا، وأمتني مسكينا، واحشرني في زمرة المساكين)، دعاء وفعل.[١]

٢. وعن العلاقة بين التشيّع والتصوّف يرى حنفي أن التصوّف لم ينشأ نشأة شيعية، فلا فرق بين التصوف السني والتصوف الشيعي، والتمييز بينهما ينم عن بقايا طائفية وغربية أو استشراق من آثار التاريخ، كما أنه يهدف إلى رفض التصوف الشيعي الذي تغلب عليه نظريات الاتحاد والحلول دفاعا عن التصوف السني عند الغزالي من أجل تحرير التصوف خاصة الغزالي للإبقاء على سلطته إبقاء على الوضع القائم، إيديولوجية السلطة للحاكم في (الاقتصاد في الاعتقاد)، وايديولوجية الطاعة للمحكوم في (إحياء علوم الدين)، وتكفير فرق المعارضة في (المستظهري) أو (فضائح الباطنية)، وأخذ الحكم بالشوكة دون البيعة تبريرا للانقلاب العسكري، ومن الطبيعي أن تكون هناك علاقة بين التصوف والتشيّع، فقد نشأ كلاهما كحركة معارضة للحاكم الظالم.[٢]

شكّل ما سبق رؤية حنفي من حيث النفي، أي أنه قام بهدم البناء في طور الاستعداد لإعادة البناء، الذي كان على الشكل التالي:

٣. يؤكد حنفي أن التصوّف إنما نشأ كتوجّه نحو الآخرة كرد فعل على التكالب على الدنيا، والتقاتل على السلطة، وإراقة الدماء في الصراع السياسي على الخلافة في عصر الفتنة الكبرى، اغتصب الأمويون السلطة وبايع الناس خوفا وطمعا، واستشهد الأئمة من آل البيت وفي مقدّمتهم الحسين،

---

[١] حنفي، من **الفناء إلى البقاء** ص ٣٠

[٢] حنفي، من **الفناء إلى البقاء** ص٣٠

واستحالت المقاومة، فآثر فريق العزلة والانشغال بالتجارة الحلال لأنه إذا اقتتل المسلمان فالقاتل والمقتول في النار، القاتل لأنه قاتل، والمقتول لأنه كان حريصا على قتل صاحبه، والأعمال بالنيات، وآثر فريق ثالث اعتزال الدنيا برمتها، السياسة والتجارة، السلطة والثروة، والانشغال بإصلاح النفس بعد أن استعصى عليهم تغيير العالم، وحاولوا تطهير النفس من الرغبات والأهواء والدوافع والميول والشهوات وحب الدنيا، وخلقوا بالخيال عالما بديلا من الأقطاب والأبدال يعيشون فيه، مدينة روحية سماوية بدلا من المدينة المادية الأرضية، مدينة يعيش فيها أهلها في محبة وألفة وسلام، وليست مدن الخلافة والإمارة التي يتقاتل عليها طلاب الدنيا وحب الجاه والمال والثروة ، فالتصوف نشأ من الداخل وليس من الخارج، وهذا الداخل ليس الكتاب والسنة أي النص بل الواقع الاجتماعي السياسي ورد الفعل عليه.[١]

٤. كما يرى حنفي أن التصوّف قد نشأ كمنهج ذوقي وكرد فعل على العلوم العقلية التي جعلت العقل أساس النقل كالمعتزلة والفلاسفة، صحيح أن العقل والوحي شيء واحد ولكن بإضافة الحدس والواقع، فالتصوّف يعتمد على الكشف والحدس والرؤية المباشرة ، ولا يكتفي بعلم اليقين عند المتكلمين، ولا بعين اليقين عند الفلاسفة، بل يذهب إلى حق اليقين، وفي كل حضارة الرومانسية رد فعل طبيعي على الكلاسيكية، أو الوجدانية والعاطفية رد طبيعي على العقلانية والصورية.[٢]

٥. وأخيرا يرى حنفي أن التصوّف نشأ كذلك كرد فعل على ثنائيات المتكلمين والفلاسفة وتقسيمات الأصوليين وتفريعاتهم، فقد وقع المتكلّمون والفلاسفة باسم الدفاع عن التوحيد في ثنائية حادة: الخالق والمخلوق، الواحد والكثير، العلّة والمعلول، الجوهر والعرض، القديم والحديث، الواجب والممكن التي تفصل بين الله والعالم، فحدث رد فعل عند الصوفية لرد الاعتبار للتوحيد في

---

[١] حنفي، من **الفناء إلى البقاء**، ص٣١

[٢] حنفي، من الفناء إلى البقاء، ص ٣١

الحلول أو الاتحاد، وحدة الشهود أو وحدة الوجود بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، الثنائية الأولى ظاهر، والتوحيد الثاني باطن.[١]

تعقيب

سينقسم تعقيبنا ونقدنا لآراء المستشرقين والمفكرين العرب المعاصرين إلى قسمين؛ قسم نبيّن فيه الإشكالية المنهجية، وقسم سيكون النقد فيه تحليليا.

لو أردنا تطبيق المعيار الذي أسسنا له في الفصل الأول من هذه الدراسة على نشأة التصوّف الإسلامي كما رآها المستشرقون والمؤمنون بتأثير العامل الخارجي جوهريا في نشأة التصوّف الإسلامي لبان لنا التالي:

لم يُقم أي من المستشرقين والمؤمنين بتأثير العامل الخارجي جوهريا في نشأة التصوّف برهانا واحدا على اختراق هذه التأثيرات الخارجية لمنطقة **الحاكميات الثقافية الكبرى** في الزمن الذي دُرس فيه نشأة التصوّف الإسلامي، على الصعيد الاعتقادي مثلا لم نجد برهانا على أن التأثير الخارجي قد بدّل في الاعتقادات الضرورية التي تُنسَب إلى الإسلام عند متصوّفة ذلك الزمان، كذلك لم نجد براهين على تغييرات مهمة في حاكمية اللغة أو القيم أو العادات وغيرها، إن مناهج التأثير والتأثّر ورصد المتشابهات قد بان ضعفها وتهافتها، كيف تحسم رأيا قائما على تشابه سطحي وليس على منطقة عميقة في البنية الثقافية؟ هل يُعقل أن يقال أن تشابها في اللباس أو الأدوات (الخرقة أو السّبحة) يعني تشابها في البنية الثقافية وإقامة فرضيّات تأثير وتأثّر استنادا إليها؟ إذا كان مثلا أحد متصوّفة زماننا هذا يستخدم في تسبيحاته عدادا رقميا مُصنعا في الهند فهذا يعني أن متصوّفة هذا الزمان متأثرون بالهندوسية؟! أو أن أحدهم يعتلي المنبر في خطبته وهو يرتدي "ربطة عنق" فهذا يسمح بأن نحكم بأن ثقافة أئمة مساجد هذا الزمان هي ثقافة غربية؟! هل يُعقل أن ينسب جولدتسيهر

---

[١] المصدر نفسه ص ٣٢

السلوك الصوفي الإسلامي إلى الرهبانية المسيحية لأن الزهاد المسلمين كانوا يسيرون بتؤدة ويتحفّظون بالحديث مما يتناقض مع ما جُبل عليه العربي من طلاقة في القول وخفة في الحركة؟! ثم أليس هذا المعنى هو ما تشير إليه الآية القرآنية {وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ}(لقمان: 19).

ينطبق هذا التهافت في الاستدلال والسذاجة القياسية أيضا على تشبيهه سلوك إبراهيم بن أدهم ببوذا، وكأن إبراهيم بن أدهم وبوذا هما الزاهدان الوحيدان الذين هجرا الدنيا ومتعها وتصوّفا، وأفلوطينية ذي النون المصري لأنه كان يدرس الكيمياء! الأمر لن يتوقّف هنا كما رأينا، بل ستتعدّى الآلة القياسية لجولدتسيهر إلى لوحة حائط على جدار الجاحظ! خرقة، مسبحة، ونظام تنفس!

وإذا لم يقم البرهان السابق من أساسه، فإن المعيار الثاني وهو **حجم الإزاحة في الحاكمية الثقافية المرصودة وطبيعتها** لم تقم بطبيعة الحال، ووصولا إلى المعيار الثالث وهو **القصدية**؛ فلم يُقِم لنا أي من المؤمنين بالتأثير الخارجي برهانا على أن المؤثر الخارجي واع بتأثيره في التّصوّف الإسلامي ويقصده، أو أن المتأثرين (أي المتصوّفة) ينسبون أنفسهم إلى أدبيات وثقافة هذا الوافد الثقافي، إن كل ما توارد إلينا من تأسيسات المتصوّفة الأوائل مما استعرضناه في الفصل الثاني أو ما ذكره بعض المستشرقين مثل ماسينيون والمفكرين العرب مثل بدوي وأبو الوفا التفتازاني وآخرين من أمثلة إنما تنسب نفسها إلى مصادر الدّين الإسلامي (النص القرآني والسيرة النبوية وكبار الصحابة)، واختلاف بعض التأويلات لهذه النصوص مقبول إذا ما كان الإطار التأويلي ما زال ينسب نفسه إلى الثقافة العربية الإسلامية.

وكذلك وإذا أخذنا شروط بواز وستروس من ١.إلزام برهان الاتصال بإثبات أن أحد النموذجين أكثر بدائية من الآخر. ٢. أن النموذج البدائي الأول يتطوّر نحو الشكل الثاني تطورا محتما. ٣. أن هذا القانون يؤثر في وسط المنطقة أكثر من أطرافها، فلن نجد ما يُعين على اثبات ذلك بأي من

طروحات التأثير والتأثر. بل إننا إذا أخذنا بالمنهج الذي خطّه نيكلسون لنفسه – رغم أنه لم يلتزمه حتى في حكمه المخفّف المتأخر – وهو أن (لإقامة رابطة تاريخية بين (أ) وبين (ب) أنه لا يكفي أن تستدل بشبه أحدهما للآخر، من غير أن تبين في الوقت عينه ١. صلة (ب) الفعلية مع (أ) بحيث تجعل النسبة المدعاة جائزة. ٢. أن الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعمة).

وتحليلا فلنا ثلاثة نقاط على ما تقدّم:

الأولى: أن ثمة دلالة في تحوّل الرأي الاستشراقي بعد العام ١٩٢١، كما يؤكد نيكلسون بما أوردنا، إذ لا جدل أن القرن التاسع العشر كان قرن الاستشراق بامتياز، وأن التصوّف الإسلامي كان عنوان تديّن الدولة العثمانية، وأن في ضرب هذا العنوان مصلحة سياسية كبرى، إذا ما علمنا أن بعض العمل الاستشراقي في القرن التاسع عشر خصوصا ما يتعلّق بالمستشرقين الذين درسوا النواحي العقدية للإسلام كان عملا حكوميا! الحكومات كانت تُنفِق على دراسة الشرق! أليس ثمة دلالة في أن يكون العام الذي سقطت فيه الدولة العثمانية وأعلن عن قيام الجمهورية التركية بخصائصها الجديدة – وأعني العام ١٩٢٢– هو ذات العام الذي يُعلن فيه نيكلسون تبدّل الموقف تجاه نشأة التصوّف؟

الثانية: إن المتتبع لآراء المستشرقين المبكّرة في مناهج التأثير والتأثر وإقامة المتشابهات، ليلحظ أن التسليم بهذه المنهجية في الحكم لا يعني فقط الوقوع في شرك اتهام التصوّف بالنشأة الخارجية، وإنما يعني كذلك اتهام الإسلام نفسه بالنشأة الخارجية! فتطبيق هذا المنهج بالكيفية التي قُدّمت سيعني أن الإسلام الذي يحمل بعض الأحكام التوراتية وعبادات تُشبه بعض العبادات الزرادشتية ويقترب من بعض المفاهيم المسيحية أنه دين توفيقي استعار ما قبله وادعى الأصالة لنفسه!

الثالثة: أن القرن العشرين وبما يتعلّق ببعض من المفكرين العرب الذين درسوا نشأة التصوّف الإسلامي استمروا تحت تأثير العقل الاستشراقي في المسألة، فعلى الرغم من النقد الذي بدا قاسيا للنشأة الخارجية للتصوّف الإسلامي إلا أن النتائج كانت في بعضها تخفيفية ولا تقوم على نفي تام للمسألة.

الفصل الرابع: الأفكار الرئيسية للشيخ محيي الدين بن عربي ومستنده الثقافي

تمهيد

يُشكّل هذا الفصل المحور الأساسي في هذه الدراسة، والذي ستتناول فيه الأفكار الرئيسية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي شرحا وتفصيلا، ومن ثم نخصص القسم الآخر لفحص المستند الثقافي لابن عربي فيها.

تجدر الإشارة بداية إلى أن أفكار ابن عربي كثيرة متنوعة في الفلسفة وفي العقيدة وفي الفقه وفي التصوّف، والحقيقة أن ما يعنينا منها هي الأفكار التي تعرّضت لكثير من التشكيك في مصدريّتها، خصوصا الأقوال التي تنسب هذه الأفكار إلى ثقافة غير الثقافة العربية الإسلامية، وعليه فإن أكثر هذه الأفكار التي وجدنا تتعرّض للتشكيك هي: نظرية ابن عربي في الأعيان الثابتة، ونظريّته في الوجود، ونظريّته في الكلمة أو الإنسان الكامل، ومن هنا حصرنا الدراسة في فحص هذه النظريات الثلاث لا غيرها.

كما تجدر الإشارة إلى أننا اعتمدنا في بحثنا على نصوص ابن عربي من كتبه، وشرحها حسبما فهمناه منها قدر المُستطاع، دون عودة لأي من الشروحات التي كُتِبت عنه، وغايتنا في ذلك تحقيق أقصى قدر من التجرّد في الفهم، دون أن يأخذنا أي تأويل للنص لما يُريده صاحبه.

واعتمدنا في هذا أن يكون إطار بحثنا هو كتبه الثابتة نسبتها إليه مستعينين بالدراسة التي قدّمها عثمان يحيى في مؤلفات ابن عربي[1]، إذ إن ثمة ما هو منحول على الشيخ الأكبر، فكل كتاب أو رسالة عدنا إليها في ثنايا هذا البحث تأكدنا من نسبتها إلى ابن عربي.

---

[1] يحيى، عثمان (2001) مؤلفات ابن عربي، بالفرنسية، ترجمة أحمد محمد الطيب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة – مصر.

وكذلك تجدر الإشارة إلى أننا اضطررنا في بعض المواضع إلى إيراد بعض النصوص الطويلة لابن عربي لمحاكمة الفكرة في سياقها، وقد كان هذا في القسم الأول بشكل خاص والذي يتناول أفكار ابن عربي وشرحها.

موجز في سيرة حياته[١]

ولد الشيخ محيى الدين بن على المعروف بابن العربي (أو ابن عربي، وبخاصة في الشرق) وبالشيخ الأكبر في مرسيه (جنوب شرقي الأندلس) سنة ٥٦٠ هـ/١١٦٤م أثناء حكم السلطان محمد بن سعيد بن مردانيش، حاكم شرق الأندلس وبعد عامين من وفاة عبد المؤمن، القائد الموحدي لشمال أفريقي. وتبعا لنسبه (الحاتمي الطائي) يبدو سليلا لقبيلة طي العربية القديمة، التي انتمى إليها الجواد الكبير حاتم الطائي. فابن عربي ينحدر من أسرة شهيرة ورعة؛ فقد كان أبوه واثنان من أعمامه صوفية على قدر من الشهرة وذيوع الصيت. في سن الثامنة، أي في سنة ٥٦٨هـ/1172م ترك ابن عربي موطنه وذهب إلى لشبونة، وهناك تلقى تعليمه الأولي، الذي اشتمل على قراءة القرآن وتعلم مبادئ الشريعة الإسلامية، ثم سرعان ما قصد إشبيلية، التي كانت آنذاك مركزا عظيما للتصوف الأندلسي، وظل ابن عربي هنالك لمدة ثلاثين عاما، درس خلالها الفقه والحديث وعلم الكلام. وفي اشبيلية أيضا التقى بمعظم شيوخه الروحيين الأوائل في الطريق الصوفي. وعلى حين جعل من إشبيلية مركز إقامته الدائم فإنه تجول مع ذلك زمنا في ربوع الأندلس والمغرب فزار قرطبة، وفيها كانت بداية تعرفه وهو ما يزال صبيا بابن رشد الفيلسوف، الذي كان حينئذ قاضي المدينة. وزار ابن عربي أيضا تونس في سنة ٥٩٠هـ/1194م، وفاس ومراكش. وفي سن الثامنة والثلاثين، أي في سنة

---

[١] أوردنا موجزا مختصرا عن سيرة حياة ابن عربي نظرا لكثرة المصادر التي تناولت هذا الجانب، يمكن النظر تفصيلا إلي المصادر التي عدنا إليها وكذلك إلى كتب طبقات الصوفية وسير الأولياء إذ فيها الكثير الذي يمكن تناوله، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، الشعراني في اليواقيت والجواهر، عبد الرحمن جامي في نفحات الأنس، ابن شاكر الكتبي في "فوات الوفيات"، والمقرّي في "نفح الطيب"، و ابن الملقّن في طبقات الأولياء.

٥٩٨هـ/١٢٠١م رحل إلى المشرق لتأدية فريضة الحج على عادة معظم الأتقياء من أهل المغرب، غير أن رحيله في هذه المرة كان بلا عودة إلى المغرب الإسلامي.[١]

ارتحل ابن عربي إلى المشرق الإسلامي وزار غالب حواضر العالم الإسلامي، مكة، بغداد، القاهرة، ملطية، القدس، الخليل، الموصل، حلب، وأجزاء من آسيا الصغرى،[٢] شأنه في ذلك شأن الصوفية الرّحل من قبله ومن بعده، إذ يغلب هذا النمط على أهل التصوّف في تلك الأزمان أنهم لا تستقر لهم أوطان.

وأخيراً استقر به المقام في دمشق وحتى وفاته في سنة ٦٣٨هـ/ 1240م. ودفن في سفح جبل قاسيون في ضريح خاص بالقاضي محيى الدين بن الزكي. وكان لابن عربى ابنان هما: سعد الدين الذي كان شاعرا ذا منزلة عالية، وعماد الدين. وتوفي الأول في سنة ٦٥٦هـ والآخر في سنة ٦٦٧هـ، ودفن كلاهما بجوار والدهما.[٣]

عقيدة ابن عربي

يُثبت ابن عربي في مقدّمة كتابه الأشهر عقيدته العامة، أو التي سمّاها عقيدة العوام[٤]، والمسألة مُقسّمة عنده إلى شهادتين نختصرهما على النحو التالي:

الشهادة الأولى: "أنه يشهد قولاً وعقداً، أن الله تعالى إله واحد، لا ثاني له في ألوهيته منزه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له ملك لا وزير له، صانع لا مدبر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده، فالعالم كله موجود به، وهو

---

[١] أنظر عفيفي، أبو العلا (2009) **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي**، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة – مصر. ص ٢٥

[٢] أنظر يحيى، **مؤلفات ابن عربي**، ص١٧

[٣] أنظر عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي**، ص ٢٦

[٤] يميّز ابن عربي بين هذا المصطلح "عقيدة العوام" وبين عقيدة الخواص، أفرد عقيدة العوام بلسان بيّن واضح وجعل لها المرجعية، أما عقيدة الخواص فقد جعلها مبددة في أنحاء كتبه كما أشرنا في المقدّمة.

وحده متصف بالوجود لنفسه، لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه، بل وجود مطلق غير مقيد قائم بنفسه، ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء، مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب والأبصار، إذا شاء استوى على عرشه كما قاله، وعلى المعنى الذي أراده، كما أن العرش وما سواه به استوى، وله الآخرة والأولى، ليس له مثل معقول ولا دلت عليه العقول، لا يحده زمان، ولا يقله مكان، بل كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان، خلق المتمكن والمكان، وأنشأ الزمان، وقال أنا الواحد الحي لا يؤوده حفظ المخلوقات، ولا ترجع إليه صفة لم يكن عليها من صنعة المصنوعات، تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها[١]، أو تكون بعده أو يكون قبلها، بل يقال كان ولا شيء معه[٢]، فإن القبل والبعد من صيغ الزمان الذي أبدعه، فهو القيوم الذي لا ينام، والقهار الذي لا يرام، ليس كمثله شيء[٣] خلق العرش وجعله حد الاستواء، وأنشأ الكرسي وأوسعه الأرض والسموات العلى، اخترع اللوح والقلم الأعلى، وأجراه كاتباً بعلمه في خلقه إلى يوم الفصل والقضاء، أبدع العالم كله على غير مثال سبق..."[٤] ويُفصّل ابن عربي في هذه المسألة تفصيلا طويلا في الصفات والخلق والعالم.

الشهادة الثانية: "وكما أشهدت الله وملائكته وجميع خلقه وإياكم على نفسي بتوحيده ، فكذلك أشهده سبحانه وملائكته وجميع وإياكم على نفسي بالإيمان بمن اصطفاه واختاره واجتباه من وجوده ، ذلك سيدنا محمد ﷺ الذي أرسله إلى جميع الناس كافة بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فبلغ ﷺ ما أنزل من ربه إليه وأدى أمانته، ونصح أمته، ووقف في حجة وداعه على كل من حضر من أتباعه، فخطب وذكر... واني مؤمن بكل ما جاء به ﷺ مما علمت وما لم أعلم، فمما جاء به فقرر أن الموت عن أجل مسمى عند الله إذا جاء لا يؤخر، فأنا مؤمن بهذا إيماناً لا ريب فيه ولا

---

(١) ينفي بهذا الحلول

(٢) يشير إلى الحديث الشريف "كان الله ولا شيء معه"

(٣) يُشير إلى الآية القرآنية (ليس كمثله شيء)(الشورى:11)

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص٦٢

شك، كما آمنت وأقررت أن سؤال فتاني القبر حق، وعذاب القبر حق، وبعث الأجساد من القبور حق، والعرض على الله تعالى حق، والحوض حق، والميزان حق، وتطاير الصحف حق، والصراط حق، والجنة حق، والنار حق، وفريقاً في الجنة وفريقاً في النار حق، وكرب ذلك اليوم حق على طائفة وطائفة أخرى لا يحزنهم الفزع الأكبر وشفاعة الملائكة والنبيين والمؤمنين، وإخراج أرحم الراحمين بعد الشفاعة من النار من شاء حق، وجماعة من أهل الكبائر المؤمنين يدخلون جهنم ثم يخرجون منها بالشفاعة والامتنان حق، والتأبيد للمؤمنين والموحدين في النعيم المقيم في الجنان حق، والتأبيد لأهل النار في النار حق، وكل ما جاءت به الكتب والرسل من عند الله علم أو جهل حق".[١]

ويختم ابن عربي هاتين الشهادتين بقوله "فهذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سئلها حيثما كان"[٢]

أفكار ابن عربي الرئيسية

كما قدمنا في التمهيد فإننا سنتناول ثلاثة أفكار رئيسية لابن عربي وهي نظريته في الأعيان الثابتة، ونظريته في الوجود، ونظريّته في الكلمة أو الإنسان الكامل، وقبل البدء باستعراض هذه النظريات يلزمنا فهم ما سنسميه بداية أنواع الوجود عنده، فالمعلومات عنده أربعة كما ذكرها في كتابه الفتوحات المكية:

1. الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق، لأنه ليس معلولا لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده لا بحقيقته.

---

[١] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج١، ص ٦٥
[٢] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج١، ص ٦٥

2. الحقيقة الكُلية التي هي للحق وللعالم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، لا بالحدوث ولا بالقدم، هي في القديم إذا وُصِف بها قديمة، وفي المُحدَث إذا وُصِف بها مُحدَثة، وهذه الحقيقة عند ابن عربي هي أول ما أوجد الله من العقول كما سيأتي تبيانها، ومن هذه الحقيقة وُجد العالم بوساطة الحق تعالى وهي أصل الموجودات عموما.

3. العالَم كلّه الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض.

4. الإنسان الخليفة الذي جعله الله في هذا العالم المقهورِ تحت تسخيره. والإنسان والعالم منتسبان إلى الحقيقة الكلية المنتسبة إلى الذات العلية، الذات العلية لا تُدرك وإنما تُدرك أفعاله وصفاته بالمثال، والحقيقة الكلية تُعقل، والإنسان والعالم يُعلمان بالوجهين وبالماهية والكيفية.[١]

الأعيان الثابتة

ولفهم هذه المسألة عند ابن عربي علينا البدء بفكرته **في التفريق بين الذات الإلهية والألوهة:** من حيث إن الألوهة رتبة برزخية فاصلة ومتوسطة في الوقت عينه بين الذات الإلهية والخلق وهي التي لها التجلّي في الصّور الكثيرة والتحوّل فيها وهي عنده الأسماء الإلهية، وفي المقابل من حيث إن الذات الإلهية مُتمنّعة عن الحدّ والتعريف، لا يُدرك الخلق كُنهها وحقيقتها إلا من وراء الرُّتبة البرزخية ألا وهي الألوهة، أي أنها تُدرك من حيث الجهة التي خلف الألوهة لا من حيث عينها، "وهو أن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالألوهة في الجبروت البرزخي، فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الذات بذاتها، ولهذا لها التجلّي في الصّور الكثيرة والتحوّل فيها والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به يتجلّى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات فلا يَعلم المخلوق الذّاتَ إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تَحكُم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا

---

[١] أنظر ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص183-184

البرزخ وهو الألوهة، وتحقّقناها فما وجدناها سوى ما ندعوه الأسماء الحُسنى، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يَعرف العالم من الحق غير هذه الأسماء الإلهية الحُسنى"(١).

وابن عربي في هذا يريد أن يؤسس للوجود الواحد أو ل"وحدة الوجود"(٢)، وفي الآن عينه يريد أن يُنزّه الذات الإلهية عن أي اشتراك أو واحدية بينها وبين العالم، والنّص التالي يوضّح مراد الشيخ الأكبر في هذه النقطة، يقول" "فلا يصح أن يجتمع الخلق والحق في وجه أبداً من حيث الذات، لكن من حيث إن هذه الذات منعوتة الألوهة فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه، وكل ما يستقل العقل بإدراكه عندنا يمكن أن يتقدم العلم به على شهوده، وذات الحق تعالى بائنة عن هذا الحكم فإن شهودها يتقدم على العلم بها بل تشهد ولا تعلم، كما أن الألوهة تعلم ولا تشهد والذات تقابلها، وكم من عاقل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء النظار يقول إنه وله حصل على معرفة الذات من حيث النظر الفكري وهو غالط ذلك، وذلك لأنه متردد بفكره بين السلب والإثبات، فالإثبات راجع إليه، فإنه ما أثبت للحق الناظر إلا ما هو الناظر عليه من كونه عالماً قادراً مريداً إلى جميع الأسماء، والسلب راجع إلى العدم والنفي، والنفي لا يكون صفة ذاتية لأن الصفات الذاتية للموجودات إنما هي ثبوتية، فما حصل لهذا المفكر المتردد الإثبات والسلب من العلم بالله شيء."(٣)

وعليه تُصبح العلاقة الإدراكية – إن جاز التعبير– بين النفس الواعية (الإنسان) في هذا العالم وبين الحق (الذات وتجلّيها الألوهة) على النحو التالي: "لو علمتَه لم يكن هو ولو جهلك لم تكن أنت، فبعلمه أوجدك وبعجزك عبدته، فهو هو لهو لا لك، وأنت أنت لأنت وله، فأنت مرتبط به

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج7، ص ٣٠٧

(٢) ابن عربي لم يستخدم هذا المصطلح إطلاقا، وإنما تنامى هذا الاستخدام لاحقا خصوصا عند المستشرقين، لكن نرى ألا ضير من استخدامه طالما أنه يشير لما يريده ابن عربي وليس لما يريده من صك المصطلح.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص ٦٩

ما هو مرتبط بك، الدائرة مطلقة مرتبطة بالنقطة، النقطة مطلقة ليست مرتبطة بالدائرة، نقطة الدائرة مرتبطة بالدائرة، كذلك الذات مطلقة ليست مرتبطة بك، ألوهية الذات مرتبطة بالمألوه كنقطة الدائرة"[١].

لا يجب أن تؤدي القراءة الأولية للنّصوص السابقة إلى الحكم بأن الشيخ الأكبر يقول بالتكثّر في الذات الإلهية أو في الرتبة الإلهية، بل الأمر على نقيضه بالتمام، فما يسعى إلى تأسيسه – وهو المبدأ الأساسي الثاني الذي نستعرضه– هو كوجيتو سيبقى مُتسقا معه ومُلتزما به على امتداد فلسفته الإلهية،"لا موجود إلا الله" هذه الكلمات الأربع يمكنها اختصار ما يرنو إليه صاحب **الفتوحات المكية،** وهو القول بأن الوجود كلّه وجود واحد في جوهره كثير بصوره ومعانيه. يضرب الشيخ الأكبر مثلا يوضّح فيه هذه الفكرة قائلا : "حقّق يا أخي نظرك في سرعة البرق إذا برَق، فإن برْق البرق إذا برَق كان سببا لانصباغ الهواء به، وانصباغ الهواء به سبب ظهور أعيان المحسوسات به، وظهور أعيان المحسوسات به سبب في تعلّق إدراك الأبصار بها، والزمان في ذلك واحد مع تعقّلك تقدّم كل سبب على مُسبّبه، فزمان إضاءة البرق عين زمان انصباغ الهواء به عين زمان ظهور المحسوسات به عين زمان إدراك الأبصار ما ظهر منها، فسُبحان من ضرب الأمثال ونصب الأشكال ليقول القائل ثَمّ وما ثمّ، أو ما ثَمّ وثَمّ، فوعزة من له العزة والجلال والكبرياء ما ثَمّ إلا الله الواجب الوجود، الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه، القادر على المحال، فكيف الإمكان والمُمكن وهما من حكمه، فوالله ما هو إلا الله، فمنه وإليه يُرجع الأمر كلّه"[٢].

"فكيف الإمكان والمُمكن وهما من حُكمه؟" فهل ينفي ابن عربي بذلك أي تمايز بين الله والعالم؟ وهل يُقدّم مذهب وحدة وجود بمعنىً مادّي، أي أن الله هو الطبيعة أو العالم وما نشهده من قوانين فيزيائية

---

[١] ابن عربي، **الفتوحات المكية،** ج1، ص ٧٨

[٢] ابن عربي (2011)، **الفتوحات المكية** ج2، ص473

ورياضية دون أي مفارقة لله عن العالم؟ أو أن الله قد حلّ في العالم؟ الحقيقة أن السعي خلف هذه الافتراضات في تأويل فلسفة ابن عربي هو سعي خاسر في نهاية المطاف، والإيحاء الذي قد يطبع هذا الموقف في قول الشيخ الأكبر أننا: "إن شهِدْناه فقد شهدنا أنفسنا، وإن شهدَنا فقد شهد نفسه"[١] لا يُعين على استخلاص هذا الموقف إذ إنه يستدرك ويقول: "ولا نشك أنّا كثيرون بالشخص والنّوع، وأنّا وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا أن ثَمّ فارقا به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك أيضا، وإن وصفَنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فـلا بد من فارق، وليس إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقّف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه."[٢]، يسوق الشيخ الأكبر مثلا يوضّح ما يرمي إليه في هذا الشأن فيقول إن روحه التقت روح هارون نبي الله عليه السلام في بعض المشاهدات، "قلت: يا هارون إن ناسا من العارفين زعموا أن الوجود ينعدم في حقهم فلا يرون إلا الله، ولا يبقى للعالم عندهم ما يلتفتون به إليه في جنب الله، ولا شك أنهم في المرتبة دون أمثالكم، وأخبرنا الحق أنك قلت لأخيك في وقت غضبه {فلا تُشمت بي الأعداء} (الأعراف:150) فجعلت لهم قدرا وهذا حال يُخالف حال أولئك العارفين، فقال: صدقوا فإنهم ما زادوا على ما أعطاهم ذوقهم، ولكن انظر هل زال من العالم ما زال عندهم؟ قلت: لا، قال: فنقصهم من العلم بما هو الأمر عليه على قدر ما فاتهم فعندهم عَدِم العالم، فنقصهم من الحق على قدر ما انحجب عنهم من العالم، فإن العالم كله هو عين تجلّى الحق لمن عرف الحق فأين تذهبون؟"[٣] وعليه فإن كل إشارة سترد في كلام الشيخ الأكبر وتوحي بوحدة بين الله والعالم فإنما تُنصَب على وحدة العالم مع تجلّيات مرتبة الألوهة، لا على الذّات الإلهية، مع اعتبار أن الوجود كلّه واحد كما أسلفنا.

---

[١] ابن عربي 1980، **فصوص الحكم** ج1، ص53

[٢] ابن عربي 1980، **فصوص الحكم** ج1، ص53-54

[٣] ابن عربي (2011)، **الفتوحات المكية** ، ج6، ص82

أما الأعيان الثابتة فهي المسألة التي يعالج ابن عربي بها مسألة قدم العالم في علم الله، وهي المسألة التي عالج فيها الجدل السابق عليه من قدم العالم أو حدوثه، المسألة عند الشيخ الأكبر هي بالكلمات البسيطة التالية: العالم قديم في علم الله، مُفتقِر إليه في نقله من حالته العلمية إلى حالته الوجودية، أو أن العالم والإنسان مفتقر إلى الله في استخراجه من وجود علمه إلى وجود عينه[١]، من حيث "أن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم"[٢]، هذا ما سنصطلح عليه بالأعيان الثابتة، تُمثّل هذه الأعيان الممكنات ظلّ الله، وهي أزلية قديمة ثابتة في علم الله، وظهورها الأولي، إنما كان بالتجلّي عليها من رتبة الألوهة التي هي الأسماء، فيكون للأسماء الإلهية أشرفية على أعيان الممكنات، امتدّت الأسماء على أعيان الممكنات (التي هي الظّل الإلهي) ليقع إدراكها باسمه النور، إذ لا بد من النور ليكون الظل، فأصبحنا أمام ثلاث حقائق الحق وظلّه (أعيان الممكنات) ونوره الذي هو الأسماء، والكل واحد! وأعيان الممكنات هذه ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت، لكنها لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور، يقول الشيخ الأكبر: "إعلم أن المقول عليه (سوى الحق) أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل: حتى لو قدّرتَ عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولاً غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول. ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد

---

[١] ابن عربي، محيي الدين، (2003)، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، (ط2)، لبنان. ص5

[٢] ابن عربي، محيي الدين، (2002)، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان. ص74

تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظل له؟ وإن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة. ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية، وليس ثم علة إلا البعد؟ وكزرقة السماء. فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة. وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور. غير أن الأجسام النيرة يعطي فيها البعد في الحس صغراً، فهذا تأثير آخر للبعد. فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستين مرة، وهي في الحس على قدر جرم الترس مثلا. فهذا أثر البعد أيضا. فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل. فمن حيث هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق. فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه:﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا﴾ {الفرقان:45}، أي يكون فيه بالقوة. يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. ﴿ثم جعلنا الشمس عليه دليلا﴾{الفرقان:45}، وهو اسمه النور الذي قلناه، ويشهد له الحس: فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور. ﴿ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً﴾{الفرقان:46}: وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله، فهو هو لا غيره"[١].

---

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص١٠١-١٠٣

ما يريده ابن عربي من كل هذا الكلام هو أن ينفي الوجود، ليس الوجود برمّته وإنما وجود السوى، كل وجود سوى وجود الله تعالى[١] هو محض ظل، انعكاس، خيال، سمّه ما شئت شرط أن تلحقه بوجود الله في الرتبة الإلهية، ليس أن تلحقه فحسب بل ألا تمايزه، يتفكّك الأمر بصورة أجلى في قوله التالي: "فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم"[٢]، وثمة حاجة هنا لتوضيح الفارق بين هوية الحق وماهية الوجود، فالطبيعة المزدوجة لهذه الأعيان، أي كونها أفكارا معقولة أو تصوّرات في عقل الله، من ناحية، و"أحوالا" متعينة للذات الإلهية من ناحية أخرى، يُفسّرها استعمال ابن عربي ومدرسته لاصطلاحي ماهية وهوية باعتبارهما مكافئين لاصطلاح "الأعيان الثابتة"، فالماهية تُفسّر الجانب الأول للعين الثابتة، أي كونها فكرة أو تصوّرا، والهوية تُفسّر الجانب الثاني أي كونها حالا من الأحوال الجوهرية[٣].

يسوقنا ابن عربي لتأسيسيته الكبيرة بما يخص العالم بعد أن مهّد له على الشكل الذي سقناه، فيقول "وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر. ألا تراه في الحس

---

[١] لفظة "الله" حيّرت الباحث إن كان ابن عربي يقصد فيها الذات المنعوتة بالسلب أو الألوهة أي المرتبة حتى اهتديت إلى النصين التاليين: "فإن قلت: فالله أولى بالأولية من الواحد – الأحد؛ لأن الله يُنعت بالواحد – الأحد، ولا يُنعت الواحد – الأحد بالله ،قلنا: مدلول الله يطلب العالم بجميع ما فيه، فهو له كاسم الملك أو السلطان، **فهو اسم للمرتبة لا للذات**، و"الواحد" اسم ذاتي لا يُتَوهّم معه دلالة على غير العين، فلهذا لم يصح أن يكون الله أول الأسماء. فلم يبقَ إلا "الواحد" حيث لا يُعقل منه إلا العين من غير تركيب" أنظر الفتوحات المكية ج٣، ص٨٦. وظنّ الباحث أن المسألة انتهت عند هذا التوضيح، لكن الأمر زاد إبهاما إذ يستعمل الشيخ الأكبر اللفظة في مواضع تشير صراحة للذات لا المرتبة، حتى اهتدينا إلى النص التالي: " اعلم أن **مسمى الله أحدي بالذات كل بالأسماء**، وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل، وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض، فأحديته مجموع كله بالقوة" أنظر فصوص الحكم ج١، ص٩٠، وعليه يصح عنده أن تكون لفظة "الله" نعتا للذات إذا قُصِد فيها الواحد – الأحد، وأن تكون نعتا لمرتبة الألوهة – وهو الأولى- إذا قُصد فيها كلية الأسماء ومرتبة الألوهة.

[٢] ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠٣

[٣] عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي**، ص ٩٣

متصلا بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟ فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغيرٌ وما شاكل هذه الألفاظ".[١]

نحتاج الآن أنُ نلخّص ما وصلنا إليه، لكي نهتدي فيما سيتلو من أمر الوجود الواحد – وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر:

١. الألوهة رتبة متوسطة وفاصلة في الآن عينه بين الذات (الحق) والخلق، ولها التجلّى في الصور الإلهية، وهي عند الشيخ الأكبر الأسماء الإلهية، وهي مرتبطة بالمألوه، ويدل المألوه عليها فتُعلم.
٢. الذات الإلهية متمنّعة عن الحدّ والتعريف (محض سلوب)، لا تُدرك إلا من وراء رتبة الألوهة، تُشهد ولا تُعلم، ولا تحكم في الخلق إلا من خلال الألوهة.
٣. لا موجود على الحقيقة إلا الله، فالوجود كله واحد في جوهره كثير بصوره ومعانيه.
٤. العالم قديم في علم الله، أخرجه من وجود علمه إلى وجود عينه، ووجود العين هذا ليس إلا وجودا متوهّما، ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خُيّل إلينا أن العالم أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، والأمر ليس على هذا الشكل.

الوجود الواحد – وحدة الوجود

يقول الشيخ الأكبر مؤسسا على ما تقدّم في الأعيان الثابتة "وإذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه "ليس أنا" خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ١٠٣

الآخر ويتميز، فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده. فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه. فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم. ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين. وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق ذلك أثرها".[1]

إذن الوجود المحسوس ما هو إلا خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، ويكون ابن عربي بذلك قد جعل وجود مرتبة الألوهة التي هي الأسماء وجودا لا يكمل إلا بوحدتها مع الذات، فمتى قامت هذه الوحدة (والتي هي على ما هي عليه أزلا والتفصيل يقيمه ابن عربي للفهم) كانت وجودا حقا، ومتى كان مدلولها قادم منها لا من الذات كانت الحق المتخيّل، من هنا تتأسّس العلاقة بين العالم والأسماء والذات، فالعالم ما هو إلا تجلّي الأسماء، والأسماء ما هي على الحقيقة إلا منعوتة الذات، مع التذكير أنها – أي الأسماء– رتبة متوسّطة وفاصلة في الوقت عينه بين الذات والعالم دون أن يعني ذلك التكثّر في أي منها.

وقد يظهر أن ابن عربي بهذا إنما يفيض بتنظير غير مفيد، ولا يترتّب عليه نتائج عملية، فما الفائدة من كل هذا التفصيل بين الذات والأسماء والعالم؟ الحقيقة على عكس هذا، ما سيترتّب على هذا القول أمر بالغ الأهمية وستصل فروعه أبعد مما يُتصوّر، وأول تأسيس سيتبع هذه التأسيسيات النظرية هو ما ذكره في نهاية الفقرة السابقة: فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه، أي أن العالم ليس دليلا على الذات الإلهية فما هو مرتبط بها، وإنما مرتبط

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم ص١٠٤-١٠٥

بالألوهة، فإن ثبت العالم دليلا على الذات كان ذلك طاعنا في الغنى، يقول ابن عربي في ذلك توضيحا أن "من لا يشهد هذا المقام فإنه لا يعلم أبدا مدلول قوله: إن الله غني عن العالمين، أي هو غني عن الدلالة عليه، إذ لو أوجد العالم للدلالة عليه لما صح له الغنى، وهو أظهر وأجلى من أن يُستدل عليه بغير أو أن يتقيّد تعالى بسوى، إذ لو كان الأمر كذلك لكان للدليل بعض سلطنة وفخر على المدلول، ولو نصّبه المدلول دليلا لم ينفك هذا الدليل عن مرتبة الزهو بكونه أفاد الدّال به أمرا لم يتمكن للمدلول أن يوصل إليه إلا به، فكان يبطل الغنى والحرية وهما ثابتان لله تعالى، فما نصب الأدلة عليه وإنما نصبها على المرتبة ليعلم أنه لا إله إلا هو"[١]. وبالتالي فالمألوه والإله مرتبطان برتبة واحدة، ليس ثمة إله إلا بارتباطه بمألوه، وليس ثمة مألوه إلا بارتباطه بإله، فتُنصَب الأدلة على مرتبة الألوهة لا على الذات، لأن نصبها على الذات طاعن في الحرية والغنى لله الواحد–الأحد.

ما سيتبع هو زبدة ما يريد ابن عربي قوله في وحدة الوجود من أحكام، بعد تثبيته للحقائق الأولية في هذه المسألة، يقول: "ومن عرف ما قررناه في الأعداد، وأن نفيها عين إثباتها[٢]، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق . كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة ... فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة؛ لا ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة. فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر[٣]. ومن عرف ما قلناه لم يحر:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا　　　وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته　　　وليس يدريه إلا من له بصر

---

[١] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص342

[٢] العدد "واحد" عنده هو أصل الأعداد، وما تلاه ما هو إلا حكم تركيبي ليس له حقيقة الواحد، فيكون نفي حقيقة الأعداد التركيبية هو ذاته إثباتها، من حيث أنها حكم تركيبي للواحد. شرح ذلك مباشرة قبل هذا الاقتباس وآثرنا وضعه في الهامش منعا للإطالة.

[٣] الحيرة عند ابن عربي مقام معرفي يسبق الكشف الإلهي، مقام يقُر به العقل بعجزه وافتقاره، ومن ثم يتجلّى الكشف الإلهي بعد ذلك.

جمع وفرق فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

إن كل اسم إلهي يتسمى يجمع الأسماء الإلهية وينعت بها. وذلك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سبق له ويطلبه . فمن حيث دلالته على الذات الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به ، يتميز عن غيره له جميع كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك. فالاسم المسمى من حيث الذات ، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به المعنى الذي سيق له"[١]

وخلاصة القول الذي يرنو إليه الشيخ الأكبر هنا أن مرتبة الألوهة وما تجلّت به على الأعيان إنما هو شيء واحد، ينتج عن هذا أن الخلق والحق(بما هو رتبة الألوهة) شيء واحد، فيمسي لا معنى للوحدة والكثرة طالما أن العين واحدة، نتج عن ذلك أن صفات هذه الرتبة الإلهية وصفات الأعيان التي تجلّت عليها وصفات الخلق إنما هم واحد، يوضّح ابن عربي بقوله: "ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق. (الحمد لله){الفاتحة:1}: فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود. (وإليه يرجع الأمر كله){هود: 123}، فعم ما ذم وحمِد؛ وما ثم إلا محمود ومذموم... فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته. وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح[٢]. ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلها. وهذه النسب أحدثتها أعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها، فلا يُعرف حتى نُعرف. قال عليه السلام : "من عرف نفسه عرف ربه"،

---

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص٧٨ـ٨٠

[٢] يشير إلى الحديث النبوي الذي طالما رجع ابن عربي إليه" من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينّه، وإن استعاذني لأعيذنّه". رواه البخاري.

وهو أعلم الخلق بالله."[١]، يقصد ابن عربي بهذا بأنه لا إله بدون مألوه، فكان الخلق الدليل على رتبة الألوهة لا على الذات، وفي الوقت نفسه إن الذات الإلهية لو تعرّت عن هذه النسب التي هي في الألوهة لم تكن إلها، فأمسى الدليل الذي هو دليل على الألوهية دليلا على الذات، والدليل دليل نفسه، إذ كلهم ليس شيئا غيره. ويُفصّل ابن عربي هذا الموقف ويختلف مع الغزالي بقوله "فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط. نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا يُعرف أنها إله حتى يُعرف المألوه. فهو الدليل عليه. ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منا أنه إله لنا، ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضا، ويتميّز بعضنا عن بعض"[٢]

وهنا يصبح الأمر عند الشيخ الأكبر بين ثلاثة أحوال عالِم وعلم ومعلوم: المشيئة الأحدية (الذات) وهي نسبة تابعة للعلم، الذي هو العين الثابتة، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، الذي هو الخلق وأحواله، ووفقا لما تقدّم عند الشيخ الأكبر فليس للعلم (العين الثابتة) أثر في المعلوم (الخلق)، بل للمعلوم أثر في العلم، فيُعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه، فما كانت المشيئة إلا بما هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأي الحكمين المعقولين وقع، ذلك الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته.[٣]

---

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص ٨١
[٢] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص٨١-٨٢
[٣] أنظر ابن عربي، **فصوص الحكم** ص ٨٢-٨٣

"وما منا إلا له مقام معلوم: وهو ما كنت به في ثبوتك[١] ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً. فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق. وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك. وإن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم لك عليك. فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك. فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود. فتعين عليه ما تعين عليك. فالأمر منه إليك ومنك إليه. غير أنك تسمى مكلفا وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه"[٢]. هذا الحكم ما قبل الأخير الذي نستعرضه، ويتضح فيه أن الأحكام (الخلق) باتت دلائل الوجود، والعلاقة بالموجد علاقة افتقارية بحتة، فالموجود مُفتقِر للموجد، والموجد يطلب أن يُعرف بالموجود.

مما سيترتّب كذلك على مسألة وحدة الوجود عند ابن عربي هي مسألة الاعتقاد بالله وصفته عند عبيده، فالحقّ كما يقول ابن عربي عند اعتقاد كل مُعتقِدٍ بعد اجتهاده، وما ثمّ إلا الله: وفي هذه المسألة يُنظّر الشيخ الأكبر لنظريّته في الاتساع الإلهي، أو ما سيُعرف بإله المعتقدات، يقول في الفتوحات "إذا وفّى النظرَ حقه أصاب العجز عن الإدراك فاعتقده، وما ثمّ إلا العجز، فالحق عند اعتقاد كل معتقد بعد اجتهاده، يقول تعالى ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾(المؤمنون: 117) فافهم! كما هو عند ظن عبده به إلا أن المراتب تتفاضل، والله أوسع وأجل وأعظم أن ينحصر في صفة تضبطه فيكون عند واحد من عباده ولا يكون عند الآخر، يأبى الاتساع الإلهي ذلك، فإن الله يقول ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾(الحديد:4) و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾(البقرة: 115)، ووجه كل شيء حقيقته وذاته، فإنه سبحانه لو كان عند واحد أو مع واحد ولا يكون عند آخر ولا معه، كان الذي ليس هو عنده ولا معه يعبد وهمه لا ربه، والله يقول ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا

---

[١] أي في العين الثابتة أو كما يُسمّيها ابن عربي عادة "حضرة الثبوت"

[٢] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص ٨٣ ، وكأن ابن عربي يؤسس لما سيُعرف لاحقا بالمثالية الذاتية، ربط الوجود بالوعي، الوجود قائم حكما بوعينا به، هذا الوعي هو علّة هذا الوجود، إن غاب الوعي غابت الأحكام فغاب الوجود

إِيَّاهُ﴾(الإسراء:284) أي حكم، ومن أجله عُبِدت الآلهة فلم يكن المقصود بعبادة كل عابد إلا الله، فما عُبد شيء لعينه إلا الله، وإنما أخطأ المشرك حيث نصب لنفسه عبادة بطريق خاص لم يُشرع له من جانب الحق فشقي لذلك، فإنهم قالوا في الشركاء ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله، فاعترفوا به".[١] وابن عربي مُتّسق مع قوله بوحدة الوجود، ويؤسس بهذه المسألة لاتساع اجتهادي إنساني كبير، بل إنه يجعل الغاية هي الاجتهاد لا الإصابة، "الحق على المكلّف هو الاجتهاد، لا الإصابة في الاجتهاد، والإصابة إصابة الاجتهاد لا إصابة العين، ولهذا كان المجتهد مأجورا على كل حال، ولا سيّما والاجتهاد في مذهبنا في الأصول كما هو في فروع الأحكام: لا فرق"[٢]. وخلاصة قوله أن إله المعتقَدات، أي الإله الذي نُطلق عليه الصفات ونعتقد به إلها، تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: والشيء لا يُقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم.[٣]

نظرية الكلمة أو الإنسان الكامل

يحار الباحث في سعيه لكشف ما إذا كانت نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل هي جزء من نظريّته في الوجود، أم أن نظريته في الوجود هي جزء من نظريّته في الإنسان الكامل، لكن ما هو أكيد أن هذه المنطقة من تنظير الشيخ الأكبر إنما تهتم في بدء الخلق ابتداء من الحقيقة الكلية مرورا بالإنسان في تعيّنه ثم عودة إلى الحقيقة التي هي الإنسان الكامل نفسه. ونتدرّج بها على النحو الذي يلي.

---

[١] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص43.

[٢] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص43.

[٣] أنظر ابن عربي، **التدبيرات الإلهية** ص٨

الإنسان الروح

يقول ابن عربي في كتابه التدبيرات الإلهية: "اعلم نوّر الله بصيرتك، أن أول موجود اخترعه الله تعالى جوهر بسيط روحاني فرد، غير متحيز في مذهب قوم، ومتحيز في مذهب آخرين،...إرادة واختيارا"[١]، بهذه الكلمات يفتتح الشيخ الأكبر كتابه التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، والجملة على بساطتها تحمل ثلاثة عناصر تأسيسية لما يُريده ابن عربي؛ أولها الإيجاد والخلق والاختراع، وهو كما أسلفنا استخراج من وجود العلم إلى وجود العين، و العنصر الثاني هو أن هذا المُخترَع جوهر بسيط روحاني فرد، وفرديّته إرادية اختيارية بالإطلاق، فابن عربي يُخالف نظرية الفيض الأفلوطينية التي تُقرّر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لحلّ مشكلة التكثّر، إذ يقرر أن صدور واحد عن واحد لا يعني أن هناك ما يمنع ظهور الكثرة عن الواحد دون أن تتأثر وحدته[٢]، أما العنصر الثالث فهو إن كان هذا الجوهر البسيط متحيّزا أم غير متحيّز؟ والحقيقة أن ابن عربي لا يحسم في كتابه **التدبيرات الإلهية** هذا الشأن، فيستعرض مجموعة من الآراء السابقة عليه في المسألة بين من رأى أنه مُتحيّز وبين من رأى أنه غير متحيّز وبين من رأى أنه لا مُتحيّز ولا غير متحيّز بل في مرتبة ثالثة،[٣] ويخلُص إلى أن هذا خلاف لا يضرّ ولا يهدّ ركنًا من أركان الشريعة إذ قال كل واحد على مذهبه فيه إنه محدث[٤]، وإن كان ابن عربي قد حسمه في كتابه الآخر **عقلة المستوفز** بأنه غير مُتحيّز، إذ يقول: "فأول ما أوجد الله من العقول المُدبّرة جوهر بسيط ليس بمادة، ولا في مادة، عالِم بذاته في ذاته علمه بذاته، لا صفة له، مقامه الفقر والذّلة والاحتياج إلى بارئه

---

[١] ابن عربي، **التدبيرات الإلهية** ص ٢٢
[٢] أنظر ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص٣٩٣
[٣] أنظر ابن عربي، **التدبيرات الإلهية** ص ٢٨-٣٠
[٤] ابن عربي، **التدبيرات الإلهية** ص ٣٠

وموجده ومبدعه، له نسب وإضافات ووجوه كثيرة. لا يتكثّر في ذاته بتعدّدها فياض بوجهين من الفيض: فيض ذاتي وفيض إرادي"[1].

لنرجع قليلا للمعلومات عند ابن عربي التي أشرنا إليها في فاتحة هذا الفصل: 1. الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق 2. الحقيقة الكُلية التي هي للحق وللعالم، وهذه الحقيقة عند ابن عربي هي أول ما أوجد الله من العقول إلى آخر الوصف في الفقرة السابقة، ومن هذه الحقيقة وُجد العالم بوساطة الحق تعالى وهي أصل الموجودات عموما. 3. العالَم كلّه الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض، 4. الإنسان الخليفة الذي جعله الله في هذا العالم المقهورِ تحت تسخيره. والإنسان والعالم منتسبان إلى الحقيقة الكلية المنتسبة إلى الذات العلية، الذات العلية لا تُدرك وإنما تُدرك أفعاله وصفاته بالمثال، والحقيقة الكلية تُعقل، والإنسان والعالم يُعلمان بالوجهين وبالماهية والكيفية. أما خصوصية النشأة الإنسانية عن العالم فهي أن لها نسبا إلى الحقيقة الكلية بكمالها الوجودي، أي من حيث إنها أكمل الوجود المُتعيّن لأنها جمعت جميع حقائقه.

يستكمل الشيخ الأكبر في ذكر صفة واسم هذا المخترَع الأول بقوله: "وهو أول عالم التدوين والتسطير، وهو الخازن الحفيظ الأمين على اللطائف الإنسانية الذي من أجلها وُجد، ولها قُصَد. ميّزها في ذاتها عن سائر الأرواح تمييزا إلهيا، علم نفسه فعلم موجِدَه، فعلم العالم فعلم الإنسان، قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: من عرف نفسه عرف ربّه، لسان إجمال، والحديث الآخر: أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه، لسان تفصيل. فهو العقل من هذا الوجه، وهو القلم من حيث التدوين والتسطير، وهو الروح من حيث التصرّف، وهو العرش من حيث الاستواء، وهو الإمام المبين من حيث الإحصاء، ورقائقه التي تمتد إلى النفس إلى الهباء، إلى الجسم، إلى الأفلاك الثابتة إلى المركز، إلى الأركان

---

[1] ابن عربي (2002) **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان. ص٨١

بالصعود إلى الأفلاك المستحيلة، إلى الحركات، إلى المولّدات، إلى الإنسان، إلى انعقادها في العنصر الأعظم وهو أصلها ..، ولا يزال هذا العقل متردّدا بين الإقبال والإدبار يُقبل على بارئه مستفيدا فيتجلّى له فيُكشف في ذاته من بعض ما هو عليه، فيعلم من بارئه قدر ما علم من نفسه، فعلْمه بذاته لا يتناهى، فعلْمه بربّه لا يتناهى، وطريقة علمه به التجلّيات، وطريقة علمه بربّه علْمه به"[١].

وخُلاصة القول الذي يُريده الشيخ الأكبر أن هذا الروح الذي تعدّدت أسماؤه كان أول ما أوجد الحقُّ سبحانه وتعالى من الوجود، فكانت أول صفة أُلحقت به هي افتقاره لموجده التي بنت أصل العلاقة والتمايز بينه وبين خالقه ومُبدعه، وهو أول تجلّ من تجلّيات الأسماء والصفات، " قلنا فلما أوجد هذا الخليفة على حسب ما أوجده قال له أنت المرآة وبك ننظر إلى الموجودات، وفيك ظهرت الأسماء والصفات؛ أنت الدليل عليّ، وجهتك خليفة في عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك، تمدهم بأنواري وتغذيهم بأسراري، وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك"[٢]، والدلالة في قوله "أنت الدليل عليّ"، دلالة على مرتبة الألوهة لا على الذات الإلهية، إذ يُنبّه الشيخ الأكبر أن الدلالة طاعنة في الغنى كما أشرنا "ومن لا يشهد هذا المقام فإنه لا يعلم أبدا مدلول قوله: إن الله غني عن العالمين، أي هو غني عن الدلالة عليه، إذ لو أوجد العالم للدلالة عليه لما صح له الغنى...، وهو أظهر وأجلى من أن يُستدل عليه بغير أو أن يتقيّد تعالى بسوى، إذ لو كان الأمر كذلك لكان للدليل بعض سلطنة وفخر على المدلول، ولو نصّبه المدلول دليلا لم ينفك هذا الدليل عن مرتبة الزهو بكونه أفاد الدّال به أمرا لم يتمكن للمدلول أن يوصل إليه إلا به، فكان يبطل الغنى والحرية وهما ثابتان لله تعالى، فما نصب الأدلة عليه وإنما نصبها على المرتبة ليعلم أنه لا إله إلا هو"[٣] ، ثم يتسق الشيخ

---

[١] ابن عربي، **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، ص ٨٢-٨٣
[٢] ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، ص٣٠
[٣] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٤٢

الأكبر مع نظريّته في الوجود الواحد ويشير إلى أن معرفة هذا الروح ببارئه تتناسب طرديا مع معرفته بنفسه، ومعرفته بموجده كذلك متناسبة طرديا بمعرفته بالعالم والإنسان على التوالي، والسؤال المشروع هنا ماذا تعني معرفة الروح بالإنسان؟ أليس هو الإنسان نفسه؟ أم أنه حقيقة الإنسان الجوهرية التي ستتعيّن عرَضا بممالك الأجسام التي نعرفها اليوم؟ نُجيب عن هذا في مبحث الإنسان الكامل.

الإنسان الكون

يؤسس الشيخ الأكبر في نظريّته في الوجود لغائية العالم، بل لغائية الوجود المحسوس مهما اشتمل على عوالم متعدّدة، ويجعل النشأة الإنسانية غاية هذا الوجود، وهي غائية علّية، بمعنى أن محصّلة هذا الوجود المحسوس هي ظهور هذه النشأة الإنسانية، لا بمعنى أن الغاية هي الهدف والحكمة من وراء الفعل، إذ يرى الشيخ الأكبر كما أسلفنا أن الغائية بهذا المعنى الأخير طاعنة في الغنى، وعليه فأينما وردت غاية الكون في هذا البحث فستعني المحصّلة النهائية للوجود الكوني، وهذه الغاية العِلّية ليست ذات تسلسل خطّي إلا في بعدها المُتعيّن المادي، أي أن التسلسل الوجودي المتعيّن أنتج في محصّلته هذه النشأة الإنسانية، إلا أن لهذه النشأة الإنسانية أولية أنطولوجية (Ontology)[1]، جعلت منها مختصرا شريفا للكون، سنرى تفصيلها في ثنايا هذه الدراسة.

والحقيقة أن قراءتنا اليوم لهذه الفكرة، نحن الذين أدركنا –أو نعتقد أننا ندرك– سعة هذا العالم، سيشوبها شيء من التردّد في قبول ما يريده ابن عربي من غاية الكون، ويرى الباحث أن قدرا من التمهّل قد يُفضي إلى قبول أوليّ، كأن نقول: غاية هذا الكون المُدرَك هو نشأة هذا الإنسان الذي يعي – حتى يومنا هذا على أقل تقدير– ألا وجود لأحياء واعين آخرين يُنافسونه منافسة غائية، وكوننا هذا موجود بوعينا، ووجوده السّابق علينا إنما هو تمهيد لنشأتنا، ووجوده قبل نشأتنا إنما هو

---

[1] Ontology : موجودية معقولة سابقة على التعيّن

وجود أجوف لا روح فيه، ثم إنه منقضٍ بانقضاء وعينا به، أو باقٍ بغير وعينا بقاءً أجوفا، وهذه معانٍ أشار إليها الشيخ الأكبر بكلمات وسياقات مختلفة سنذكرها بعد قليل، وربما يكون مشروعا أن نسأل: ماذا لو كانت هذه النشأة الإنسانية تستدعي من ناحية عملية كل هذا الاتساع الكوني؟ ما الذي يمنع ذلك؟ لا قُدرة الموجد ولا علمه، وعلى أي حال فإن كانت هذه الغائية التي يُنظّر لها الشيخ الأكبر ضربا من الميتافيزيقيا، فإن التنظير للاغائية إنما هو ضرب لا يقل ميتافيزيقية عمّا سبقه.

يقول الشيخ الأكبر في كتابه فصوص الحكم" لما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها إحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كلّه، لكونه متّصفا بالوجود، ويظهر به سرّه إليه...، وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كلّه وجود شبحٍ مُسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة...، فاقتضى الأمر جلاء مرآة هذا العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة"[١].

في النّص السابق يحصر الشيخ الأكبر مجموعة عناصر أولية: **أولها**: مشيئة إلهية منصوبة على رُتبة الألوهة التي تتجلّى على العالم بأسماء الله الحسنى، قضت هذه المشيئة بأن يرى الحق أعيان أسمائه، أي أن يرى تجلّي الأسماء بوجود متعيّن، واستدراك الشيخ ب "وإن شئت قلت أن يرى عينه" لا يعني كما أسلفنا أن الذات هي الأسماء، وإنما كانت الأسماء مرتبة الألوهة التي هي رتبة برزخية فاصلة ومتوسّطة بين الحقّ والخلق، فأراد الحق أن يرى عينه بأسمائه التي توسّطت الحق والخلق، فجاز جمع رتبة الخلق بالأسماء، ولم يصح جمع الخلق بالحقّ في رتبة واحدة، وتجويزه إنما صح بالتتابع، أي رؤية عين الأسماء التي هي عين الحق، دون جمع أو تكثّر أو تعريف وحدٍّ للذات الإلهية.

---

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ص ٤٨-٤٩

العنصر الثاني: عالم شبحي لا روح فيه، أقرب ما يكون لمرآة غير مجلوّة لا تعكس صورة واضحة، لا تعكس الكمال الإلهي المرجوّ، فحلّت المشيئة الإلهية واقتضى الأمر إبراز هذا الكمال بأعلى درجاته، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصّورة، كان آدم المثال.

لا جدل أن الشيخ الأكبر قد نظّر في التماثل بين الكون الصغير (الإنسان) والإنسان الكبير (الكون) بشكل غزير، وربما يكفي أن نشير إلى كتابه **شجرة الكون** حيث يقول: "وقولنا كوَّن الأكوان على هيئة رسمه (أي على رسم آدم الذي هو رسم الحقيقة المحمّدية بصفتها الأنطولوجية).. لأن العالم عالمان: "عالم الملك" و"عالم الملكوت"، فعالم الملك كعالم جسمانيته، وعالم الملكوت كعالم روحانيته، فكثيف العالم السفلي ككثيف جسمانيته، ولطيف العالم العلوي كلطيف روحانيته، فما في الأرض من الجبال التي جعلت في الأرض أوتادا، فهي بمنزلة جبال عظامه التي جعلت أوتاد جسمه. وما فيها من بحار مسجورة جارية وغير جارية، عذبة وغير عذبة فهي بمنزلة ما في جسده من دم جار في تيار العروق، وساكنٍ في اختلاف جداول الأعضاء، واختلاف أذواقها، فمنها ما هو عذب وهو ماء الريق، يطيب بعجينة المآكل والمشارب، ومنها ما هو مالح، وهو ماء العين، تحفظه شحمة العين، ومنها ما هو مر، وهو ماء الأذن، لصيانة الأذن من حيوان ودبيب يصل إليها فيقتله ذلك الماء"[١].

ويُفيض الشيخ الأكبر بأمثلة لا حصر لها عن التماثل والتشابه خصوصا في كتابيه **شجرة الكون، والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، وشذرات هنا وهناك في باقي كتبه خصوصا **الفتوحات المكية** و**فصوص الحكم**، والحقيقة أنه وإن كانت نظريات التماثل بكل أشكالها ومصادرها قد تعرّضت لنقد عنيف من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة[٢]، فهي لا شكّ تشتمل على إطار معنوي

---

[١] ابن عربي، محيي الدين، (1985) **شجرة الكون**، تحقيق رياض العبدالله، دار القلم (ط٢)، لبنان. ص٦٥

[٢] أنظر مثلا فوكو، ميشيل، (2008)، **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر (ط2)، المغرب. ص ص ٤٤-٤٦

فريد لقيمة الإنسان ورتبته في هذا الوجود، ترتّب عليه بناءات متينة لصالح الإنسان ووجوده، والحقيقة أن هذا ما يعنينا في إطار هذه الدراسة، فسعينا هو خلف ما أنتجته نظريّات التماثل من معنى وقيمة خاصّة عند الشيخ الأكبر لا ما يُقيمه البرهان العلمي اليوم عن مدى التطابق بين الإنسان والكون في فحص أمثلة التماثل الكلاسيكية، وإن كان هذا لا ينفي أننا حتى في الأطر العلمية المعاصرة خاصة فلسفة العلم ما زلنا نخوض في التماثل، سواء كان هذا في البيولوجيا ونظرية التطوّر، أو في الكيمياء أو في الفيزياء، أو في غيرها، وإن كان ذلك بكيفيات وافتراضات مختلفة.[١]

الإنسان الخليفة

كان مثل آدم مثل الكون، وهو أمر لن يتوقّف عنده الشيخ، بل وكأنه أسّس له لغاية تثبيت الخلافة لهذه النشأة، وبطبيعة الحال ليتّسق مع نظريّته في الوجود الواحد، إذ يستكمل ويقول في كتابه **فصوص الحكم:** "فسُمي هذا المذكور إنسانا وخليفة، فأما إنسانيّته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلّها، وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبّر عنه بالبصر، فلهذا سُمّي إنسانا، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشأ الدائم الا بدي، والكلمة الفاصلة الجامعة؛ قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي يختم بها الملك على خزانته، وسمّاه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه، فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفُكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض،

---

[١] أنظر مثلا: D. Bohm & B.J. Hiley, (1993), **The Undivided Universe** الذي يناقش فيه أسبقية الكل على استقلالية الأجزاء داخل النظرية الكمومية، وما يترتّب على هذه الأسبقية من نتائج

وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديا؟ فظهر جميع ما في الصّور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود"[١].

إذن فقد حاز هذا الإنسان على الجمعيّة الكونية، وترتّب على هذه الجمعية أن يكون هذا الإنسان بمنزلة بصر الحق، ينظر به إلى خلقه فيرحمهم، ويقيمه فيهم حفيظا عليهم، قيمومة دائمة ما دام فيهم، فإن زال أو فسُدت هذه النشأة زال أو فسُد ما استُخلِفت فيه، ومن ثَمّ يكون كل إفساد وكل تعدٍّ على هذا الإنسان هو ظلم واعتداء على مشيئة موجدها، "اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته، فلا يتولّى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده – وليس إلا ذلك– أو بأمره، ومن تولاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدّى حد الله فيها وسعى في خراب من أمره الله بعمارته"[٢].

وقوله "الإنسان الحادث الأزلي" ليس فيه تناقض بين أن يكون محدثا وأن يكون أزليا في الوقت عينه، من حيث إنه حادث باعتبار وأزلي باعتبار آخر، فحدوثه كما أسلفنا بافتقاره لبارئه بالاستخراج من وجود العلم إلى وجود العين، وأزليّته من حيث أنه عين ثابتة في علم الله، وعلم الله أزليّ بلا شك، ثم إن المنزلة الكبرى التي فازت بها هذه النشأة الإنسانية هي هذه الخلافة في الكون، وعلّة هذا الفوز هو جمعيّتها لحقائق الأسماء كلها، وقد قضت هذه الخلافة بالتمكين للإنسان وتسخير الكون الذي هو وجيزه لخدمته في تحقيق الكمال الإلهي فيه، {وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه}(الجاثية:13)، ومن ثم يربط ابن عربي بين هذه الخلافة (الصورة الإنسانية) وبين قيام العالم واستمراره، "وأقام سبحانه هذه الصورة الإنسانية بالحركة المستقيمة صورة العَمَد الذي للخيمة فجعله لقبة هذه السموات فهو سبحانه يمسكها أن تزول بسببه فعبرنا عنه بالعمد فإذا فنيت هذه

---

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ص ٤٩-٥٠

[٢] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص١٦٧

الصورة ولم يبق منها على وجه الأرض أحد متنفس وانشقت السماء فهي يومئذ واهية لأن العمد زال وهو الإنسان، ولما انتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بانتقال الإنسان إليها وخربت الدنيا بانتقاله عنها علمنا قطعاً أن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم وأنه الخليفة حقاً وأنه محل ظهور الأسماء الإلهية وهو الجامع لحقائق العالم كله من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعة وجماد ونبات وحيوان إلى ما خص به من علم الأسماء الإلهية مع صغر حجمه وجرمه"[١]

الإنسان الكامل

عود على بدء، الإنسان له أولية أنطولوجية "موجودية معقولة"، تمثّلت بمسميات شتى، إمام مبين وعقل أول وحقيقة روحية وغيرها مما انطبق عليه الوصف في المبحث الثاني "الإنسان الروح"، وهو عند الشيخ الأكبر ليس سوى الحقيقة المُحمّدية أو الكلمة المُحمّدية، وبرغم ما ستحمله هذه الفكرة من حساسية شديدة، إلا أن التريّث في إدراكها وهضمها سُيعين على فهم ما يرنو إليه ابن عربي.

فأمر الإنسان الكامل تعيُّنا عند الشيخ الأكبر هو على النحو الآتي: " اعلم أن الله سبحانه لما أوجد هذا الخليفة الذي ذكرناه آنفا بنى له مدينة يسكنها رعيته وأرباب دولته، تسمى حضرة الجسم والبدن. وعيّن للخليفة منها موضعًا إما أن يستقر فيه على مذهب من قال إنه متحيز، أو يحل فيه على قول من قال إنه قائم بمتحيز"[٢]، والموضع الذي يستقر فيه الخليفة الروحاني من مملكة الجسم هو موضع خلاف عند الشيخ الأكبر مع ترجيحه أنه القلب، القلب اللطيفة الروحانية وليس القلب النباتي إذ هو مشترك بيننا وبين الأنعام.[٣]

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص193

(٢) ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، ص٣١

(٣) أنظر ابن عربي، **التدبيرات الإلهية** ص ٣٢

ولمّا كان الإنسان أكمل مجالي الخلق كما أسلفنا عند الشيخ الأكبر، كان الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم -بصفته التاريخية-أكمل مجالي هذا الوجود الإنساني، " إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدئ الأمر به وخُتِم: فكان نبيا وآدم بين الماء والطّين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين. وأول الأفراد الثلاثة، وما زاد عن هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها. فكان عليه السلام أدلّ دليل على ربّه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مُسمّيات أسماء آدم، فأشبه الدليل في تثليثه، والدليل دليل لنفسه."(١)

إن قدرا من الصّبر كفيل بفك رموز هذه الإشكالية:

١. إن العدد "٣" هو أول الأعداد الفردية عند الشيخ الأكبر وعند الصوفية من قبله، إذ إن الواحد هو أصل الأعداد، وما زاد عن الثلاثة من الأعداد الفردية فهو متفرّع عنها، وعلى أساس هذه الفكرة أقام ابن عربي كل ما يقوله عن عملية الخلق، فأول صورة تعيّنت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية، لأن التعيّن كان في صورة العلم من حيث العلم والعالم والمعلوم واحد، وثلاثية عملية الخلق كانت تقتضي وجود الذات الإلهية والإرادة وقول "كن"، وهذا يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء المخلوق لكي يتم خلقه، لأنه يقتضي شيئية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وامتثاله ذلك الأمر.(٢)

٢. ابن عربي يرى أن هذه الثلاثيات هي المحور الذي تدور حوله رحى الوجود، والأساس الذي ينبني عليه الخلق والإنتاج أيا كان نوعه، في العالم المادي أو الروحاني أو في عالم المعاني، ولذلك ذكر الدليل المنطقي – وهو القياس– وقال إنه ينتج لأنه ثلاثي التركيب، فإنه لا بد فيه من ثلاثة حدود هي الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط، وثلاث قضايا هي المقدّمة الكبرى

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ٢١٤
(٢) ابن عربي ، **فصوص الحكم**، ج2، تعليق أبو العلا عفيفي بتصرف، ص322-323

والمقدمة الصغرى والنتيجة، ولمّا كان الدليل ثلاثي التركيب، وكانت دلالته على مدلوله ذاتية مباشرة من غير حاجة إلى شيء آخر خارج عنه، وهو المراد بقوله "والدليل دليل نفسه"، شبّه الحقيقة المحمدية المثلثة الأركان –من حيث دلالتها على ربها– بالدليل المنطقي المثلث الأركان – من حيث دلالته على مدلوله.[١]

٣. الحقيقة المحمدية أول دليل على ربّها، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الإلهية، الظاهرة في الجنس البشري، بل في العالم أجمع، وإذا كان كل موجود دليلا على ربه من حيث هو مظهر خارجي تتجلى فيه كمالات ربه، فالنبي محمّد صلى الله عليه وسلّم أول دليل على ربه، لأنه الصورة الجامعة التي تتجلّى فيها كل هذه الكمالات. قال تعالى "وعلّم آدم الأسماء كلها"(البقرة:31): ومعنى علّمه الأسماء كلها في عرف ابن عربي أظهر فيه معاني الأسماء الإلهية كلها، أما الحقيقة المحمّدية فقد أعطت حقائق تلك الأسماء، وهي التي يُشير إليها ابن عربي بجوامع الكلم، فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعيّن في الوجود الخارجي في صور أفراده، فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الباطن المتعيّن في العالم المعقول.[٢]

وإذا ما أردنا اتخاذ سبيل أقصر يفحص موقف ابن عربي في هذه المسألة، فإن باستطاعتنا بسط ما أراده على النحو الآتي:

إذا ما سلّمنا لابن عربي بالمقدّمتين الآتيتين:

١. أن لهذه النشأة الإنسانية أولية أنطولوجية "موجودية معقولة" (الحقيقة الكلية) سابقة على تعيّنها وتعيُّن العالم، وأن هذه الأولية جامعة لجميع حقائق الأسماء الإلهية في العالم أجمع، فحازت رتبة أكمل مجالي الخلق.

---

[١] ابن عربي ، **فصوص الحكم**، ج2، تعليق أبو العلا عفيفي بتصرف، ص323

[٢] ابن عربي ، **فصوص الحكم**، ج2، تعليق أبو العلا عفيفي بتصرف، ص323-324

٢. وأن النبي محمد صلى الله عليه وسلّم بشخصيّته التاريخية أكمل موجود في هذا النّوع الإنساني لزمنا أن نقول:

بأن ثمة نسبا بين النبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم الشخصية التاريخية وبين الحقيقة الإنسانية الأولى، من حيث إن كمال الشخصية التاريخية إنما هو كمال الحقيقة الأولى، وتسمية الحقيقة الأولى بالحقيقة المُحمّدية جائز باتصال النسب بينهما، أي جازت النّسبة لثبوت التشابه والجمعية. وعلى الرغم من أن هذا التشابه قائم بين الحقيقة الأولية وكافة النوع الإنساني وكافة الخلق الكوني إلا أن النسبة كانت للأكمل. وهذه نتيجة صادقة ما صدقت المُقدّمتان.

وخلاصة القول الذي نفهمه من كلام ابن عربي في رتبة الإنسان هو أن ثمة تسلسل وجوديّ للنشأة الإنسانية، وجودٌ أنطولوجي (معقول) للنشأة الإنسانية قبل كل شيء في هذا الكون سمّاه الحقيقة المحمّدية وهي الحقيقة الكلية، ووجود كوني تمهيدي وتسخيري للوجود الإنساني المتعيّن، ثم وجود مركزي تعيّنت فيه هذه النشأة الإنسانية فحوت حقائق الحقيقة الكلية التي تحوي حقيقة العالم كذلك، ثم وجود منقضٍ للكون بعد انقضاء الإنسان من خزانة الدنيا، أي أن هذه النشأة الكونية العمومية لها غاية واحدة: ظهور هذه النشأة الإنسانية الكاملة الني تختصر حقيقة الكون، والوجود كلّه واحد، وما ثمّ إلا الله!

مستند ابن عربي الثقافي

ولنبدأ **بمستند ابن عربي في الأعيان الثابتة**، يُذكرنا الحديث عن الأعيان الثابتة عند ابن عربي – بلا شك– بنظرية "المُثُل" عند أفلاطون، وتاليا نذكّر بالخصائص الأساسية للمُثل عند أفلاطون كما قدمه ستيس:

١. المُثُل هي جواهر، والجوهر ذلك الذي وجوده الكلي في ذاته، والذي حقيقته لا تنبع من أي شيء عداه والذي يكون هو مصدر حقيقته، إنه علّة ذاته ويتجدّد بذاته، إنه أساس الأشياء الأخرى لكنه هو نفسه ليس له أساس عداه.

٢. المثل كلية، إن المثال ليس أي شيء جزئي، فمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك، إنه المفهوم العام لكل الجياد.

٣. الأفكار ليست (أشياء) بل أفكار، وقولنا أن المُثُل أفكار نقع في خطأين يجب تجنّبهما بعناية: الأول أنها أفكار إنسان ما، والثاني: هو افتراض أنها أفكار في عقل الله، إنها ليست مثلا ذاتية أي مثلا في عقل جزئي وموجود. إنها مثل موضوعية، إنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أي عقل.

٤. كل مثال وحدة، إنه الوحدة وسط التعدّد، إن مثال الإنسان واحد بالرغم من أن الناس الأفراد عديدون.

٥. المثل ثابتة وغير فانية.

٦. المثل هي ماهيات الأشياء جميعا.

٧. كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته.

٨. المُثل خارج الزمان والمكان

٩. المثل عقلانية أي أنها يتم استيعابها من خلال العقل. [١]

---

[١] أنظر ستيس، وولتر (1984) **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر. ص ١٦١-١٦٥

لا يجب أن يؤدي استعراض ما تقدّم من خصائص المثل عند أفلاطون إلى القول بأنها مطابقة على وجه الدقة للأعيان الثابتة عند ابن عربي أو أن ابن عربي في الأعيان الثابتة ما هو إلا امتداد أفلاطوني، وهذا من النواحي التالية:

أولا: فكرة "الجوهر والعرض" كانت قد أمست شائعة جدا لدى كل من يريد أن يتحدّث في الإلهيات، سواء في الأفلاطونية المحدثة أو اللاهوت المسيحي أو الكلام الإسلامي، بل امتدّت إلى وقت متأخر في الحداثة الأوروبية[١]، وبالتالي فإن اعتبار ابن عربي مُخترَق ثقافيا بهذه الفكرة سيؤدي إلى اعتبار عموم التنظير اللاهوتي المسيحي والكلامي الإسلامي –بما فيه الأشعري[٢]– تابعا للفكر الأفلاطوني، أعني أن فكرة الجوهر والعرض أمست فكرة شبه عالمية مُسلّم بها في أي تأسيسية ميتافيزيقية.

ثانيا: يفترق ابن عربي افتراقا جوهريا في الأعيان الثابتة عن المُثُل الأفلاطونية في مسألة مكان هذه الأعيان أو المُثُل، فابن عربي يرى أن هذه الأعيان هي أحوال معيّنة في ذات الله أي أنها صور في الوعي الإلهي[٣]، بينما هي ليست في عقل الله أو في عقل أي إنسان عند أفلاطون، فهي ليست مُثلا ذاتية أي مُثلا في عقل جزئي وموجود. إنها مُثل موضوعية، إنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أي عقل. وهذا يُحيل إلى فوارق مهمّة إن كان في تصوّرات الذات الإلهية/واجب الوجود، أو في طبيعة هذه المُثُل/الأعيان.

---

[١] استمر هذا حتى مع "كانط" بقولته الشهيرة " نحن لا نعرف الأشياء في ذاتها" وبقيت هذه الفكرة تقريبا حتى تمأسست "الظاهراتية" لدى كل من "هوسرل" ولاحقا "هايدجر" بالتأسيسية الجديدة "العودة إلى الأشياء ذاتها" أنظر خوري، أنطوان(1984) مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – لبنان. ص ٧٤

[٢] يعتبر أبو العلا عفيفي فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربي ما هي إلا تعديل لنظرية الأشاعرة عن العالم الخارجي من حيث هو في أساسه جوهر واحد له ما لا يتناهى من الصفات والحالات (الأعراض) المتغيّرة وأن الفرق الوحيد بين المذهبين (مذهب ابن عربي ومذهب الأشاعرة) كما يلاحظ ابن عربي نفسه هو أن الأشاعرة يُسمّون الذات التي تستند إليها جميع الظواهر جوهرا، ويُسمّيها ابن عربي الله أو الواحد. أنظر عفيفي، الفلسفة الصوفية عند ابن عربي. ص ١٠٧

[٣] أشار لهذه المسألة عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند ابن عربي** ص ٩٦.

ثالثا: يفترق ابن عربي افتراقا جوهريا عن أفلاطون في اعتباره الأعيان الثابتة نتاج لتجلّي الأسماء الإلهية عليها، أو النور الذي هو علّة الظّل، بينما يعتبر أفلاطون أن كل مثال هو في نوعه كمال مطلق، وكماله عين حقيقته، وهذا الفصل المفترض لدى ابن عربي جاء من المنطقة التي نزّه فيها الذات عن أي اتصال في العالم، سوا هذا التجلّي الذي بالأسماء على الأعيان الممكنة.

الأفلاطونية بطبيعة الحال لم تتوقّف هنا، بل امتدت وتكثّرت وأقامت افتراضات لاحقة بناء على التصوّر الأفلاطوني الأولي في نظرية المُثُل، والشخصية التالية التي تقترب من فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربي هي شخصية الفيلسوف أفلوطين المصري المولود في صعيد مصر (205- 270م)، ويمكن تلخيص ما يقوله أفلوطين في نظريّته في الفيض أو الصدور من حيث المبادئ كما قدمه محمد على أبو ريّان على النحو الآتي: العالم المحسوس نظام معيّن متحقق في الزمان والمكان، فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاما معقولا ثابتا، يحتوي على سائر العلاقات والتنظيمات التي نراها في العالم المحسوس، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص، وهذا المبدأ هو الصادر الأول في ميتافيزيقيا أفلوطين وهو العقل، فهو إذن نظام معقول، ويجب أن نضع فوق كثرة المعقولات في العالم المعقول، وحدة تتمثّل في الواحد المطلق، ولما كانت الكثرة لاحقة للوحدة، والواحد سابق عليها وهو أكثر منها علوا، وهو الأول والمبدأ الذي تصدر عنه سائر الموجودات، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس لكي يتحقّق النظام في المادة، هذا الوسيط هو النفس وهي الأقنوم[١] الثالث بين العالم المعقول والعالم المحسوس، ومن هنا تكونت الأقانيم الثلاثة: ففي قمة الوجود الواحد يصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس الكلية، وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمّن الموجودات بطريقة ما؛ فالواحد يتضمن كل شيء من غير تمييز، والعقل يتضمّن الموجودات جميعا وهي فيه متماسكة، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعا، وفي

---

[١] الأقنوم كلمة من أصل يوناني وردت في التراث اللاهوتي المسيحي بمعنى الماهية.

النفس تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار في العالم المحسوس. أما من حيث علاقة هذه الأقانيم فيما بينها وعلاقتها بالعالم المحسوس فثمة مبدآن أساسيان:

١. الصدور ضروري، ولما كان ضروريا فإنه لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلا حرا كما تختار الإرادة أحد الطرفين، الصدور هنا هو تحقق المعلول عن العلّة بالضرورة، فالإمكان هنا ليس كإمكان العقل الحر ولكنه إمكان واجب التحقق على نحو معيّن.

٢. الوحدة والكثرة: وهو إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد، فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد؟ فليس هذا الموجود سوى "شعاع" صادر عنه، شعاع يفيض منه، وهو – أي الواحد– باق في ثباته الأزلي، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس، وتتشبّه الموجودات به، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج، والروائح عن المشمومات وهي تصدر عنها كآثار تجاورها؛ وهكذا فإن الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره. وعندما يصل أي موجود إلى كماله يلد موجودا شبيها به، فالموجود الأكثر كمالا وهو الخير بالذات يبقى ثابتا وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس.[١]

يمكن مقارية ابن عربي لأفلوطين في مسألة الأعيان الثابتة وفقا للنص السابق من الناحية التالية كما قدّمه أبو العلا عفيفي: الوعي الإلهي الذي هو مطابق للعقل الأول عند أفلوطين إنما يشتمل في ذاته على كل الصور المعقولة للأعيان؛ والذات، وكل ذواتها الممكنة. والصور المعقولة تتطابق مع الذوات، وتكون انعكاساً لها. وغالبا ما يسمي ابن عربي الذوات أرواحا ويعزو إليها وظائف وأفعالا يستحيل أن نعزوها إلى مجرد المثل. فالله سبحانه يصبح واعيا بذاته من خلال

---

[١] أنظر أبو ريان، محمد علي (بدون تاريخ نشر) تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢،ط٣، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر. ص ص٣٢٨-٣٣٠

العقل الأول، "الروح"، ولكنه يصبح واعيا بكل عين من الأعيان **(كل روح)** من خلال ذوات الأعيان نفسها، أي من خلال الأرواح التي تكون "أحوالا" مخصوصة متعينة في الروح الكلي. وهذا، فيما يبدو، هو نفس ما يذهب إليه أفلوطين عن عقل الواحد و"مثله". يقول أفلوطين : "إن العقل هو كل الأشياء بالفعل، لأن معرفة الأشياء في ذاتها اللامادية هي الأشياء نفسها".[١] لكن وعلى الجانب الآخر فإن ثمة اختلافين جوهريين سيفرقان بين ابن عربي عن أفلوطين:

أولا: عند أفلوطين الصدور ضروري، فتحقق العلة عن المعلول يكون بالضرورة لا بالاختيار، أما عند ابن عربي فالتجلّي محكوم للإرادة والمشيئة، يقول الشيخ الأكبر في كتابه فصوص الحكم "لما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها إحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كلّه، لكونه متّصفا بالوجود، ويظهر به سرّه إليه"[٢]، وبالتالي فالأمر محكوم بالمشيئة الإلهية لا بالجبر، ولو كانت الضرورة تُشرح في إطارات معينة داخل نظرية أفلوطين.

ثانيا: لا يرى الشيخ الأكبر إشكالا في صدور الكثرة عن الواحد، مع إقراره أن أول ما صدر كان واحدا ويقول بلسان مبين أن صدور واحد عن واحد لا يعني أن هناك ما يمنع ظهور الكثرة عن الواحد دون أن تتأثر وحدته[٣]، ويعني هذا بوضوح أن ابن عربي كان يعرف أفلوطين جيدا، وكذلك كان يعرف الفارابي وابن سينا، ويعرف ما رد به كل من الغزالي وابن رشد في هذه الجزئية، ويتبنى بالتالي رأي الغزالي وابن رشد بأنه ليس ثمة ما يمنع من صدور الكثرة عن الواحد دون أن تتأثر وحدته.

---

[١] عفيفي، **فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية** ص ٩٧

[٢] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص ٤٨

[٣] ابن عربي ، **الفتوحات المكية** ج١، ص٣٩٣

ثمة فوارق جوهرية أخرى بين أفلوطين وابن عربي في النصوص السابقة وبما يخص الأعيان الثابتة نؤجلها إلى ما بعد الحديث عن وحدة الوجود.

أما عن **مستند ابن عربي في وحدة الوجود** فيمكننا القول إن نظرية الوجود الواحد أو وحدة الوجود ما هي إلا نظرية في التوحيد، بشتى أشكالها وصورها، تتنوّع بحسب تنوّع الفهوم، لكن ما ميّزها عن مفهوم التوحيد بشكله التقليدي (الأديان الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلامية) أن الأديان بطرحها العام جعلت الله مفارقا للعالم بالماهية وبالوجود، أما أطروحات وحدة الوجود بكل مفاهيمها تقريبا فجعلت الوجود واحدا دون هذه الإثنينية، ثم تنوعت في بناءاتها الفلسفية لتحاول إثبات كيف تخلّق العالم بهذه الواحدية، فنتجت لدينا على الأقل نظريتان كبيرتان في الواحدية؛ الأولى تجعل الوجود مقتصر على الله، إذ لا موجود على الحقيقة غيره، وتنوّعت هذه كذلك في كيفية إدراك الواحد وفهمه وفهم العالم مع المحافظة على أقصى درجات التنزيه. أما الواحدية بالمعنى الثاني فهي تميل لأن تكون شبه إلحادية جعلت الله ما هو إلا الوجود وما يتشكّل فيه من علاقات دون اعتبار لأي فكرة جوهرية، وفي هذا نجد ما رصده لنا **محمد الراشد** في كتابه **إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي**(١) من تاريخ لفكرة وحدة الوجود، ابتداء بالشرق الأقصى الصين والهند مرورا بالإغريق والفكر العربي القديم وانتهاء بالطروحات الحديثة لوحدة الوجود.

ثمة مفارقة نود الإشارة إليها قبل البدء في رصد ما استند عليه ابن عربي في قوله بالوجود الواحد، وهي أننا نتفق مع أبو العُلا عفيفي في قوله أن نظرية الفيض الأفلوطينية **ليست** نظرية في وحدة الوجود، "فليس الكون عند أفلوطين مطابقا لله (الواحد)، ولا هو حتى وجه من وجوهه، كما هو الشأن عند ابن عربي، لكنه فيض من الواحد، على حين أنه لا يوجد في مذهب ابن عربي نسق

(١) الراشد، محمد (2002) **إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي**، الأوائل للنشر والتوزيع، حلب – سوريا.

فيضي مثلما يوجد عند أفلوطين"[١]. من هذه المفارقة وبالإضافة إليها ننتقل إلى الحديث عن أبرز ما يميز ابن عربي عن أفلوطين في نظرية الفيض/ وحدة الوجود، وهو على النحو الآتي:

١. تقوم نظرية أفلوطين على فكرة الفيض بشكل خطي تسلسلي (شعاع صادر) في سلسلة عقول أسبقها أشرف من تاليها، بينما يتحدّث ابن عربي عن تجلّيات بحركة دائرية انتشارية، ولو كان ثمة تشابه في اللحظة الأولى(النفس الكلية/ العقل الأول).

٢. لا يعتقد ابن عربي، خلافا لأفلوطين، أن أيا من هذه الفيوضات قادر على الخلق (إلا عندما ينظر إليه باعتباره مطابقا للكل، فالفاعلية المبدعة الوحيدة عند ابن عربي هي الواحد، والذي يمكن من خلال فاعليّته أن يُسمى أي تجل خالقا[٢].

أما عن **مستند ابن عربي في نظريته في الكلمة**، فإن الانطباع الأولي الذي يتسرّب إلى ذهن الباحث هو مقاربة فكرة الخلق والإيجاد الثلاثية إلى الفلسفة المسيحية في التأثيرات التي لحقت بها من الفلسفة الهيلينستية، ويذكر عفيفي مجموعة من الفروقات الجوهرية بين ابن عربي والفلسفة المسيحية بهذا الخصوص على النحو الآتي:

١. التثليث عند ابن عربي هو تثليث اعتباري نسبي، وليس تثليثا لأشخاص (أقانيم) ثلاثة، وحتى الحقيقة المحمّدية فإنها عنده تثليث (أول الأفراد الثلاثة .. أشبه الدليل في تثليثه، والدليل دليل نفسه، كما ذكرنا في الإنسان الكامل)، كما أن القياس العقلي يجب أن يكون له ثلاثة عناصر.

٢. مع أن النبي محمد صلى الله عليه وسلّم (الحقيقة المحمّدية) يمكن أن يظهر أنه يحتل في نظرية ابن عربي منزلة مماثلة –على نحو ما–لتلك التي يحتلها المسيح في مذهب الكلمة المسيحية إلا أن الفرق بين النظريّتين أساسي وعميق، فابن عربي يرى في النبي محمد صلى الله عليه وسلّم

---

[١] عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند ابن عربي**، ص١٠٧

[٢] أشار إلى هذه النقطة عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند ابن عربي** ص١١٣

القطب الذي هو منبع كل الأنبياء والأولياء والحقيقة المحمدية هي المبدأ العاقل في كل الأشياء، إلا أن ابن عربي يرفض كلية كل فكرة تقول بالمزج والحلول، والحلول هو أساس المذهب المسيحي. إن الحقيقة المحمّدية هي الله ذاته[١]، منظورا إليه من زاوية معينة، وليست شخصا ثانيا في الألوهية.

٣. الأب في المذهب المسيحي ليس بعيدا كل البعد عن الاتصال في العالم الظاهرياتي، أي من حيث التنزيه المطلق، خلافا لتصوّر ابن عربي لإله وحدة الوجود، فعلى حين يوصف الأب بأنه الحب والنور والروح نجد الواحد (الذات) عند ابن عربي موجودا منزّها، لا يمكن الاتصال به، ولا يمكن وصفه، وهو يتصرّف في العالم، ويُعرف فحسب بواسطة ما يُسمّيه ابن عربي بالحقيقة المحمدية.

٤. إن لمذهب ابن عربي تطبيقا واسعا أوسع بكثير مما للمذهب المسيحي، ولا توجد "كلمة" واحدة فحسب كما هو في المسيحية وإنما توجد كلمات إلهية، فكل شيء كلمة لأن كل شيء هو كلمة من كلمات لا تحصى لله.[٢]

مستند ابن عربي العام

الآن يمكننا أن نفصل مُستند ابن عربي العام في نظرياته الثلاثة، يسبق ذلك أهمّية أن نشير إلى أننا نعتقد بموجب بحثنا أن الشيخ الأكبر في نظريته في الأعيان الثابتة وفي الوجود وفي الكلمة كان ذا أصالة، نعني أنه لم يتسلّم نظرية جاهزة من أحد بل إن اجتهاده واضح لا شك، ومما لا شك فيه أيضا بموجب بحثنا أن الشيخ الأكبر كان قد قرأ وفهم على وجه العموم والتخصيص، كل فلسفة

---

[١] برأينا أن عفيفي جانبه الصواب في هذا الوصف، فابن عربي كما رأينا نزّه الذات عن أي اشتراك بينها وبين العالم، كان الأصح أن يقول عفيفي أن الحقيقة المحمدية لها أولية إلهية من حيث أن الحقيقة المحمّدية هي الحقيقة الكلية التي صدر عنها الوجود كما قدمنا في الإنسان الكامل، وليس الله ذاته.

[٢] أنظر عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند ابن عربي** ص١٤٦

إلهية سبقته، ظهر ذلك جليا في الأفكار الثلاثة التي نناقشها، وكذلك في مواضع أخرى، وبكلمات بسيطة قد يكون في نظريات ابن عربي الثلاث هذه حلا للإشكالات القائمة في زمانه (قدم العالم أو حدوثه، جدل الكثرة التي تصدر عن الواحد ..الخ)، كذلك فإن من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن الشيخ الأكبر لم يتحدّث بوحدة وجود منزوعة من سياق إسلامي، بل كان حريصا على الاستدلال بكل ما هو متاح من عناصر تنتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأقوال ونظريات صوفية مبكّرة وكذلك آراء المتكلّمين والمذاهب العقدية السابقة عليه، نفصّل في بعضها فيما يلي:

أولا: القرآن الكريم والحديث الشريف

تكاد تكون لا تخلو فكرة يذكرها ابن عربي لا يستدعي لها نصا قرآنيا أو حديثا نبويا، ولو أردنا سرد الآيات التي يستند إليها ابن عربي في عموم كتاباته فنحن لا شك بحاجة إلى نسخ القرآن هنا، وهذا أيضا ينطبق على الحديث، لكن الإشكال دائما للقارئ المحايد وللباحث الرصين هو آلية التأويل، فابن عربي المشهور بأنه ظاهري في الأحكام، أي يأخذ حكم الآية فيما يتعلّق بالأحكام العملية بما يقتضيه الظاهر اللغوي لها، فإنه لا يفعل ذلك مع الآيات التي تشتمل على معان في رؤيته الصوفية أو في فلسفته الإلهية، فسيصعب على الباحث أن يقبض على منهجية واضحة في التأويل، ونضرب مثلا هنا في بعض الآيات التي أوردها في النظريّات الثلاثة التي تناولناها وسنوردها في سياقات نصوصه:

يبتدئ نصّه الذي يتحدّث عن مماثلة الإنسان للعالم بهذه الآية : (وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون){الرعد:3) فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الأصغر . فطلبنا على ذلك تنبيهاً من الكتاب العزيز، فوقفنا على آيات بينات نيرات،

منها: (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)[الذاريات : ٢١)، «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم» [فصلت: ٥٣] ، (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا) [ص: ٢٧]؛ (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) [المؤمنون: ١١٥]، ﴿يتنزل الأمر بينهن﴾ [الطلاق: ١٢]. فحمدنا الله سبحانه على ما ألهم وأن علمنا ما لم نكن نعلم فقال تعالى: (وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً ﴾ [النساء: ١١٣][١]

كذلك يمكن الإشارة إلى النص التالي الذي يتحدّث فيه عن غنى الذات: "لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق ذلك أثرها. (قل هو الله أحد){الإخلاص:1)، من حيث عينه : (الله الصمد){الإخلاص: 2) من حيث استنادنا إليه : (لم يلد) (الإخلاص:3) ، من حيث هويته ونحن، ولم يولد(الإخلاص:3) ، كذلك ، ولم يكن له كفوا أحد(الإخلاص:4)، كذلك . فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله : (الله أحد)، وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا. فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض. وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا. وما للحق نسب إلا هذه السورة سورة الإخلاص، وفي ذلك نزلت... والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق، فهو الله لا غيره، ولذلك قال (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد) {فاطر: 15} ومعلوم أن لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا، فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره".[٢]

ورغم ذلك، فإن الأمر ليس على هذا الكيف الذي وصفناه بالضبط، ففي دراسة مُعمّقة وكبيرة لهذه المسألة الخطيرة عند ابن عربي قام بها **نصر حامد أبو زيد** في كتابه **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، يُشير فيه بوضوح للآليات التي يتّبعها ابن عربي في

---

[١] ابن عربي، **التدبيرات الإلهية** ص٨

[٢] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص ١٠٥-١٠٦

التأويل، ليخلص إلى نتيجة مفادها "وقد كشف هذا التحليل إلى حد نرجو أن يكون واضحا مدى خضوع تصوّرات ابن عربي في كثير من مفاهيمه واصطلاحاته لمعطيات النص القرآني، الأمر الذي نرجو أن يكون مؤكدا لتصوّرنا لعلاقة التفاعل بين المُفسّر والنّص"[١]. ونورد مثالا واحد لما أورده أبو زيد في تدعيم فكرته إذ يقول:

"وعلى هذا يرى ابن عربي أن أعلى تفسير لقوله تعالى (ليس كمثله شيء){الشورى: 11} أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل للحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق ، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلاً له أو خلافاً، هذا ما لا يتصور. فإن قلت: فهذه الكثرة المشهودة قلنا: هي نسب وأحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليست أعياناً ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب. فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء لأنه ما ليس له مثل فافهم وتحقق ما أشرنا إليه، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير عين الحق، لأنه يستحيل أن يكون أمراً زائداً ليس الحق لما يعطيه الدليل الواضح. فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، فالوجود الحق وهو واحد، فليس ثم شيء هو له مثل، لأنه لا يصح أن يكون ثم وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة كما قررناه أن تجمع الوجود عليه، فيكون هو عين الوجود"[٢]

يعلّق أبو زيد على هذا التأويل عند ابن عربي بقوله: "مثل هذا التصور لا بد أن يرد كل شيء إلى الله، وينفي كل شيء عن العالم. وإذا كانت معضلة التشبيه قائمة على أساس مشابهة العالم والإنسان لله فمن الطبيعي أن تكون الأسماء كلها لله بالحقيقة والأصالة، تستوي في ذلك أسماء التنزيه والتشبيه التي وردت في القرآن. وهذه الأسماء اكتسبها الخلق بالإعارة والإضافة لا بالحقيقة

---

[١] أبو زيد، نصر حامد (1983) فلسفة التأويل: دراسة في تأويل النص القرآني عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – لبنان. ص ٧

[٢] المصدر نفسه ص٣٧٣-٣٧٤

والاستحقاق. ويتسق مثل هذا التصور تماماً مع ما سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق من أن اللغة ذات أصل إلهي، كما أنه يتسق من جانب آخر مع رفض ابن عربي لتأويلات المتكلمين، لأن تأويلاتهم كلها قائمة على أساس نفي مشابهة للبشر. وهذا التصور من جانب ثالث يحل ثنائية المحكم والمتشابه على أساس أن المتشابه هو في حقيقته محكم في حق الله. ويكون معنى اتباع المتشابه هو الميل به إلى جانب الخلق والعالم، وهذا الميل هو الذي يؤدي إلى الزيغ والضلال"(١).

ومع ما تقدّم، فإن أبو زيد لم يُسلّمنا منهجا تأويليا معياريا عند ابن عربي، إنما احتوت دراسته على كم كبير من الترابطات التأويلية عند ابن عربي وهو يُخضع أفكاره إلى النّص القرآني، فكانت دراسة تحليلية تحاول رصد مدى تماسك الأفكار وعدم إبطالها بنص قرآني صريح، ورأينا في الحالة السابقة كيف كان تأويل ابن عربي يحتوي على قدر كبير من التماسك في تفسير آية قادرة على هدم كل نظريته في وحدة الوجود (ليس كمثله شيء)، والحقيقة أن هذا كاف، أعني أننا إن كنا أمام تأويلات للنص تستند إلى الكشف، من حيث أن اللغة إلهية عند ابن عربي، فيكفي في هذا الإطار ألا يكون مجموع التأويلات في تضارب، فيُفضي ذلك إلى تلاشي المعنى.

من هذا الكشف ستُطل علينا إشكالية تناول الحديث الشريف، فإذا كانت مسألة تأويل الحديث ليست بارزة كمشكلة عند الشيخ الأكبر نسبيا، لأنه في غالب الأحيان يأخذ بظاهر النص النبوي، إلا إن الإشكال يبرز في مسألة ثبوت الحديث من عدمه، وابن عربي في هذا يتبع الصّوفية من قبله في اعتماد الكشف وفهم المنطق النبوي في أخذ الحديث أو ردّه، الغزالي مثلا يردّ على سائل سأل عن حديث (غذاء الشيطان من العظم) وحديث (الحوض والبرزخ) بقوله أن" بعضه مَدركه **النقل المحض، وبضاعتي في علم الحديث مزجاة**"(٢).

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٧٤

(٢) الغزالي، أبو حامد (بدون تاريخ نشر) **رسالة قانون التأويل من مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق إبراهيم أمين أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة – مصر. ص٦٣٠.

نرى من هذا أن الغزالي يُشير بما وراء القول أن النقل المحض ليس كاف عندنا! ومن ثم فإن مسألة ثبوت الأحاديث من عدمها ليست ديدن هؤلاء القوم، والحقيقة أنها لا تعنينا في إطار هذه الدراسة، إذ إننا لا نسعى إلى تأصيل ابن عربي على شرط مذهبي معيّن، وإنما الغاية هي ما ينسب نفسه له من إطار عربي إسلامي.

ومع ذلك فإننا سنورد بعض الأحاديث التي استند إليها ابن عربي في حديثه عن القضايا الثلاث التي تناولناها في بحثنا:

١. حديث "إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا "العمر كله إنما هو منام في منام وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال[١].
٢. حديث "كان الله ولا شيء معه"
٣. حديث (من عرف نفسه عرف ربه)[٢].
٤. حديث "كنت كنزا مخفيا لا أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني".
٥. حديث "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته منت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينّه، وإن استعاذني لأعيذنّه".

ثانيا: التراث الصوفي والكلامي السابق عليه

وهذا مما لا تخطئه العين، نرى مثلا الشبلي حين يقدّم معنى دقيقا في التوحيد الصّوفي يقترب مما يقوله ابن عربي إذ يقول أن "**التصوف شرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير ولا غير**"[٣]،

---

(١) ابن عربي **فصوص الحكم** ص ٩٩
(٢) ابن عربي **فصوص الحكم** ص٨١
(٣) عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، ص٥٠

والشرك هنا مُفترض، والمعنى أن التصوّف مُتهم بالشرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير، ولا غير! أي أنه اعتبر الافتراض القائل بوجود غير الله إشكال، إذ أنه لا اعتبار لوجود غير وجود الله، بل لا موجود إلا الله! فإذا كان همّ الصوفي صيانة قلبه عن رؤية غير الله فقد وقع في الشرك من حيث أراد التوحيد والتنزيه، فشُغله في صيانة قلبه عن رؤية الغير خطيئة أثبت فيها الغير من حيث أراد نفيه! والعجيب أن لابن عربي في رسالة الخلوة قولا يكاد يكون مطابقا من حيث المعنى لقول الإمام الشبلي هنا وهو: "أقم خلوتك على أساس من رؤية التوحيد المطلق المُبرّأ من كل صور الشرك، الضمني أو الصريح، بإنكارك لكل العلل والوسائط، جملة وتفصيلا، باقتناع كامل، لأنك لو كنت مجرّدا عن مثل هذا التوحيد حقا، فأنت عرضة للوقوع في الشرك"[١]

أما **الحلاج** في نظريته ال "هو هو" (اللاهوت والناسوت) فيقول ما نجده متبلورا بشكل متقدّم عند ابن عربي في نظريته في الوجود: "كان الله قبل علمه بالخلق يتحدّث إلى نفسه في وحدته حديثا حمديا وهو يتأمل روعة ماهيّته، وتأمله لذاته في بساطة هو الحب والحب في ماهيته هو ماهية الماهية، وعن هذا التجلي الأول للحب في المطلق الإلهي ظهرت صفاته وأسماؤه، ولقد أراد الله حينئذ بواسطة ماهيته وفي ماهيته أن يتأمل ذاته في حبه لذاته في انفراده، وأن يتحدّث إلى هذه الذات، ولهذا فقد تأمل في الأزل وأخرج من العدم صورة لذاته فيها كل صفاته وكل أسمائه ألا وهي صورة آدم، ولما كان الله يتجلّى بهذه الصورة فقد أصبح هذا الشخص المخلوق (هو هو)"[٢]. نجد كذلك أن الحلاج كان من أوائل الصوفية الذين أسسوا لنظرية إسلامية في الكلمة أو الحقيقة المحمدية[٣]، فهو من الذين أكدوا على قدسية النبي محمد صلى الله عليه وسلّم كوجود أزلي إذ يقول: "وجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم ... وقبيلته لا شرقية ولا غربية"[٤]

---

(١) عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند ابن عربي**. ص١٠٢

(٢) ماسينيون، لويس (2006) **مذهب الحلاج**، ترجمة عبد الصمد بلكبير، **مجلّة الملتقى**، ع١٤، ص٧

(٣) يتفق عفيفي وهذا الرأي، أنظر عفيفي، **فلسفة ابن عربي الصوفية** ص ١٤٣

(٤) عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي** ص ١٤٣

كذلك ثمة بعض الإشارات التي وردت عن الإمام **أبو حامد الغزالي** التي تؤكد على ألا وجود على الحقيقة إلا لله حيث يقول في **رسالة مشكاة الأنوار**: "النور الحق هو الله تعالى واسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له"[١] ويوضّح الإمام الغزالي ما يرمي إليه بقوله: " فإن الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره، والوجود بنفسه ينقسم إلى ما له الوجود من ذاته وإلى ما له الوجود من غيره، وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه، بل إذا نسبته إلى غيره وليس ذلك بوجود حقيقي، فالموجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله تعالى"[٢].

وتحت ما يسمّيه حقيقة الحقائق يشير الغزالي إلى ما يلي في رسالته مشكاة الأنوار: "حقيقة الحقائق: من ههنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لأنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدا إذ لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رئى موجودا لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط. ولكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه. فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله وجود، فإذا لا موجود إلا الله ووجهه، فإذا كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبدا. ولم يفتقر هؤلاء إلى قيام القيامة ليستمعوا نداء الباري: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) [غافر: ١٦].. بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبدا، ولم يفهموا معنى قوله (الله أكبر)، أنه أكبر من غيره. حاشى لله إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون هو أكبر منه، بل ليس لغيره رتبة المعية بل رتبة التبعية، بل ليس لغيره وجود إلا

---

[١] الغزالي، أبو حامد (بدون تاريخ نشر) **مشكاة الأنوار من مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة – مصر. ص ٢٨٧

[٢] المصدر نفسه ص ص٢٩٣-٢٩٤

من الوجه الذي يليه فالموجود وجهه فقط، ومحال أن يكون أكبر من وجهه بل معناه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة وأكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه نبيا كان أو ملكا، بل لا يعرف الله كنه معرفته إلا هو إذ كل معروف داخل تحت سلطان العارف واستيلائه وذلك ينافي الجلال والكبرياء.[١]

كذلك يحصر أبو العلا عفيفي بالإضافة إلى الشبلي والحلاج والغزالي أفكار صوفية آخرين أشار إليهم ابن عربي، وطبعهم جميعا بطابع وحدة الوجود، فغالبا ما استشهد بالجنيد البغدادي(ت298هـ) والتستري(ت ٢٨٣هـ) وعبد القادر الجيلاني(ت ٥٦١هـ) وتلميذه أبي السعود بن الشّبل(ت ٥٨٢هـ)، ومحمد عبد الجبار النفري (ت٣٥٤هـ)، كما أننا نشير إلى كل من: أبو سعيد الخراز(ت ٢٨٦هـ) وأبو مدين الغوث(ت ٥٩٤هـ) ممن لم يُشر إليهم عفيفي، ومن الملاحظ أن إشارة ابن عربي لأي من هؤلاء –كما يلاحظ عفيفي– جاءت على وجه العموم موجزة جدا وعرضية إلى حد لا يجعلها تُلقي أي ضوء على مذاهبهم[٢].

كذلك فالإشارة مهمة إلى تأثر ابن عربي من الناحية الصورية، بجدل المتكلمين المسلمين، والذي كان ابن عربي – فيما يبدو على دراية تامة به، فنظريته في الواحد والكثير تبدو في جانب من جوانبها تطبيقا لمذهب الأشاعرة في الجواهر والأعراض، ورأيه في الصفات الإلهية هو نفسه رأى المعتزلة. وهو لا يوافق الأشاعرة في اعتقادهم أن الصفات تحتل موقعا وسطا: أي أنها ليست هي الله وليست غيره[٣]، وكما سبق وأشرنا يمكن اعتبار فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربي ما هي إلا تعديل لنظرية الأشاعرة عن العالم الخارجي من حيث هو في أساسه جوهر واحد له ما لا يتناهى من الصفات والحالات (الأعراض) المتغيّرة وأن الفرق الوحيد بين المذهبين (مذهب ابن عربي ومذهب

---

[١] المصدر نفسه، ص٢٩٤

[٢] عفيفي **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي** ص ٢٩٣

[٣] المصدر نفسه ص ٢٩٤

الأشاعرة) كما يلاحظ ابن عربي نفسه هو أن الأشاعرة يُسمّون الذات التي تستند إليها جميع الظواهر جوهرا، ويُسمّيها ابن عربي الله أو الواحد.[١]

تعقيب

إذا كان أبو العلا عفيفي في بحثه قد أقرّ المصادر الإسلامية لفلسفة ابن عربي[٢]: القرآن والحديث، متصوّفة وحدة الوجود الأوائل، الزهاد المسلمين، المتكلمين والأشاعرة والمعتزلة، القرامطة والإسماعيلية (وعلى الخصوص إخوان الصفا)[٣]، المشائين الأفلاطونيين المحدثين الفرس وخصوصا ابن سينا[٤]، الإشراقيين[٥]. فإن عفيفي قد اعتبر بأن ثمة مصادر غير إسلامية هي الأفلاطونية المحدثة وفلسفة "فيلون" والرواقية في نظرية الكلمة، والحقيقة أنه بالإضافة إلى ما قدّمناه من تباين بين ابن عربي والأفلاطونية المحدثة فيما تقدّم (والذي يُقر عفيفي بعضا منه)، فإننا نضيف بالنسبة للرواقية ولفلسفة فيلون أن عفيفي يجمع بعض المتشابهات غالبها في الكلمات والألفاظ ويرى أن بينها تشابها يُفضي إلى تأثير وتأثر في منهج يذكّرنا بالأحكام الأولى لجولدتسيهر ونيكلسون على التصوّف الإسلامي المبكّر.

---

(١) المصدر نفسه ص١٠٧

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠

(٣) رغم أن أبو العلا عفيفي سرد بعض "المتشابهات" بين ابن عربي واخوان الصفا، فإننا لا نجزم بتأثيرهم، وإن كان تأثيرهم لا يُخرجنا -ان ثبت- عن الإطار العربي الإسلامي، وحجاجنا في هذه المسألة أنه لم يتبنّ ما قدّموه وإنما يمكن النظر إليه على أنه متأول أو مطّلع عليه من قبل ابن عربي، وحال ابن عربي معهم بالعموم هو حال الغزالي في نقده للفكرة الإمامية العمومية للمذهب الإسماعيلي، إذ لا يعتقد ابن عربي بأي نظرية في الحلول والتناسخ أو الاتحاد كما هو شأن الإسماعيلية.

(٤) وحدة الوجود عند ابن سينا تأوّلها من بعده، ولم يتحدّث بها بنصوص صريحة، وإن كنا لا نشك أن ابن عربي اضطلع على عموم ما كتبه ابن سينا، أنظر الراشد، محمد (2002) إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي، الأوائل للنشر والتوزيع، حلب – سوريا. ص١٦٣

(٥) الاشراقية تبلورت بشكلها شبه الكامل في القرن السابع، ومع أن ثمة مقاربات حقيقية بين الإشراقية وفلسفة ابن عربي في الوجود إلا أننا لا نستطيع الجزم بتأثير أحدهما على الآخر.

ولفض هذا الاشتباك سنعمد الآن إلى التذكير بما وصلنا إليه في الفصل الأول من هذه الدراسة حينما تحدثنا عن (الثقافة) وآليات النسبة الثقافية ومتى يُسمح بتقدير وجود اتصال ثقافي يجعل نسبة مؤسسة اجتماعية إلى ثقافة معينة جائزا، نضعها هنا باختصار معلّقين عليها بما تبدّى لنا من فلسفة عند ابن عربي:

أولا: الحاكميات الثقافية: وعنينا بها القضايا التي تسري في المستوى الأعلى من العقل الجمعي لمجتمع ما على اعتبار مرجعي، وهذه القضايا مختلفة من ثقافة إلى أخرى من حيث ثبوتها وتغيّرها ربما باستثناء اللغة والاعتقاد، ولا نعني بالاعتقاد الدّين حصرا، وإنما النظرة إلى الوجود بشكل عام، والسؤال الآن: هل قدّم ابن عربي ما يمكن اعتباره استيرادا لحاكمية ثقافية جديدة؟ إننا ندعي أن كل ما دار ابن عربي في فلكه في النظريات الثلاث المدروسة إنما يدور حول التوحيد والتنزيه، وما دار في فلكه في نظريته في الكلمة إنما هو قيمة عظيمة يُعطيها لنبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلّم وما جاء به من تشريع، وإن كان قد استخدم ما أتيح في زمانه من كلمات وعلوم وبناءات فلسفية، وهذا لا يُحدِث خللا على المستوى الأعلى للعقل الجمعي، فجُلّ ما قد يُعتبر غريبا فهو إما تأوّله من القرآن الكريم أو الأحاديث النبوي، والأهم من ذلك أنه يعتبره غير ملزم لأحد، وهذه الغاية التي جعلته يستهلّ كتابه الأعظم الفتوحات المكية بتثبيت عقيدته كمرجعية كما أوردناها في بداية هذا الفصل، ويجعل من هذه المرجعية عنوانا له بقوله : "فهذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سُئلها حيثما كان"، وما أثبته من عقيدته مجمع عليه بما هو معلوم من الدين بالضرورة عند جمهور الأمة، وعليه فإننا لا نرى فيما قدّمه ابن عربي شيئا يمس أيا من الحاكميات الثقافية العربية الإسلامية.

ثانيا: حجم الإزاحة وطبيعتها: قلنا إن الثقافات تتغير وتتبدّل وتتطوّر، وأن كل إزاحة في عنصر من عناصر الثقافة في مجتمع ما تُشكّل بعد حدوثها إطارا ثقافيا جديدا يختلف عن سابقه بقدر حجم هذه الإزاحة وقيمة العنصر المُزاح في البنية الثقافية موضوع الدراسة، فحجم الإزاحة ونوعية العنصر المُزاح من حيث أنه ثابت نسبيا أو متحوّل مؤثر أساسي في المسألة، كذلك فإن البنية الثقافية بعد الإزاحة ليست هي كما قبلها بكل ما يحمله قياس ذلك من تعقيدات. وإننا بما يتعلّق بالشيخ الأكبر ووفقا لما قلناه في النقطة السابقة من إقرارنا أن منطقة الحاكميات لم تُمَس، فنقول هنا بأنه ليس ثمة إزاحة بالأصل لتُقاس، ولو افترضنا جدلا بأن ثمة ما هو وارد عند ابن عربي وقادم من ثقافة مخالفة، أو أن ابن عربي كان في بعض منه "أفلوطينيا" محدثا متخفيا، إذا افترضنا ذلك فأيضا ليس ثمة إزاحة إذ هذا المأخوذ فرضا من أفلوطين إنما هو ليس مخالفا للإطار الثقافي العربي الإسلامي خصوصا ما يتعلّق منه بالتوحيد، وخصوصا كذلك أن ابن عربي أخضعه للبنية الثقافية العربي الإسلامية، وتجدر الإشارة هنا إلى ما أشرنا إليه في الفصل الثالث من قول حسن حنفي أن الأفلوطينية المحدثة متأثرة بالتصوّف الشرقي، فهي معلولة لا علة كما يقول حنفي، يُقاس على هذه المسألة نظرية المُثُل عند أفلاطون ونظريات الجوهر والعرض عند المتكلمين والأشاعرة، ببساطة هذه علوم وردت إليهم بكلماتها ورموزها وبنوا بها تصوّرات وأنتجوا قضايا لا تُخالف بنيتهم الثقافية، والأمر نفسه منطبق على ما قدمناه في مسألة نشأة التصوّف الإسلامي ومصادره، فمن أقر بأصالة التصوّف وأنه كان نتاجا لتأمل الآيات القرآنية والحديث الشريف كمصدر أساسي، لا يحق له أن يعزل ابن عربي عن هذا الوصف.

ثالثا: القصدية: قلنا أن هذه مسألة مهمّة في فهم الكيفية التي تجعلنا نُقِر بحدوث اختراق خارجي على مستوى البنية الثقافية، وعنينا بهذا وجود "القصدية" عند من يُحدِث الاختراق وعند من

يتلقّاه، فالمُتلقّي ينسب في وعيه وفي تشاركيّته الاجتماعية والثقافية ما يتلقّاه إلى ثقافة أخرى إلى أن ينتقل هذا التركيب الثقافي الوارد من منطقة الوعي إلى منطقة اللاوعي بفعل العادة إذ أصبح جزءا من التشكيل الثقافي الجديد، والأمر هنا يُشبه استعارات اللغة، مثلا الاستعارات اللغوية الوافدة إلى العربية (الكلمات المُعرّبة) تكون في وعي المتلقّي أنها أجنبية عنه إلى أن تنتقل إلى منطقة اللاوعي فتصبح جزءا من اللغة في اللاوعي، ورغم ذلك ستستمر اللغة في معاملتها هذه المفردات الواردة معاملة استثنائية بمنعها من الصّرف مثلا! وهذا الاختراق القصدية فيه ضرورية من الطرفين المؤثّر والمتأثّر، المؤثّر بما يعيه من امتداد وربما من أحكام، إذ لو تغيّبت قصدية ووعي المؤثّر لتغيّر الأثر وتأوّل، والمتأثر كذلك بما ينسب نفسه إليه في لحظة التحوّل، إلى أن يستقر في لاشعوره فيصبح جزءا من ثقافته الجديدة، وهذا الانتقال إلى اللاشعور لا يعني العجز عن إقامة الربط بين هذه المنطقة من ثقافة المتلقّي وبين الثقافة المؤثرة. وهذه النقطة هي حجر الزاوية فيما أن نريد أن نقوله عند ابن عربي، إلى من نسب ابن عربي نفسه؟ إن البحث قد أوضح أن ابن عربي ينسب نفسه إلى هذا الإطار العربي الإسلامي، ليس فقط باستشهاداته وسعيه الدؤوب إلى الاستدلال بالقرآن والحديث وكبار الصوفية من قبله، وليس فقط بتثبيته لعقيدته في فاتحة أعظم كتبه، بل بلسانه حين نسب ما جاء في مقدمة كتابه "فصوص الحكم" وهذا الكتاب هو تتويج عمله في فلسفته الإلهية حيث يقول:

"أما بعد: فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أُريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا (كتاب فصوص الحكم)، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النيئة وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا

الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي ؛ حتى أكون مترجما لا متحكما، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس، وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي، فما أُلقي إلا ما يُلقي إليّ، ولا أُنزِل في هذا المسطور إلا ما يُنزّل إليّ، ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث ولآخرتي حارث"[١]، ولا يعنينا بطبيعة الحال من ناحية بحثية "بليدة" تصديق رؤيا الشيخ الأكبر هذه من عدمه، لا يعنينا سؤال الكيف في إملاء هذا الكتاب، وإنما المهم الذي يجب تناوله هو إلى من ينسب ابن عربي نفسه كما أسلفنا، وهذه النسبة مهمّة جدا على صعيد الوعي الثقافي، وهي ما يُبرّر أننا أخذنا بكل قول منسوب إلى الإطار العربي الإسلامي عند محاكمة أصول فلسفته، ورفضنا كل تشابه مُفترض قادم من ثقافة غير ثقافته، إذ إن هذه القصدية التي نُشير إليها هي ما سيُحمل في العقل الجمعي لمن سيتلقّى هذه النصوص، بل على الأكثر، إن ما سيعيش منها حقا هو ما انتسب إلى الثقافة التي نسب نفسه إليها، وأي قول مناف لإدراكات العقل الجمعي لثقافته سيخرج إما بالقول بأنه مُلفّق على صاحبه (وهذا في الحقيقة حصل مع بعض مما نُسِب لابن عربي ليتبيّن لاحقا أنه منحول عليه[٢]) أو أنه سيموت تحت وطأة الرفض الثقافي له.

---

[١] ابن عربي، **فصوص الحكم** ص٤٧-٤٨

[٢] هذا هو علّة العمل الذي قام به عثمان يحيى في مؤلفات ابن عربي

الخاتمة

نورد في هذه الخاتمة النتائج التي توصل إليها البحث في كل فصل من فصولها، ثم نورد في نهايتها النتيجة العامة التي توصلت إليها هذه الدراسة.

قصدنا في الفصل الأول من هذه الدراسة فهم الثقافة، وفهم المثاقفة أو آليات النسبة الثقافية ومتى يُسمح بنسْب فكرة معيّنة إلى ثقافة معيّنة، وخلُصنا فيه إلى أن:

١. الثقافة معرفة عملية مكتسبة، تنطوي على جانب معياري، تتجلّى في السلوك الواعي للإنسان بما يخص علاقته بالوجود، وهذه المعرفة العملية مبنية على معرفة نظرية.

٢. السلوكيات الثقافية ما هي إلا أفعال عملية تحاول الاتساق مع ما هو متخيّل رمزيا: وهذا يُلزمنا بحقيقتين:

أ أن الثقافة أمر ذو طبيعة لغوية، واللغة جزء من الثقافة في الآن عينه: وحاصل الأمر هنا أن اللغة ليست أداة تعبير فقط، بل لها أولية شرطية لوجود الثقافة نفسها وإن كانت جزءا منها.

ب إن المُعتقدات والقيم والعادات أمور ذوات تخيّل رمزي مسبوق بأولية اللغة، ونعني بمتخيّل أي مُتعقّل، وليس الخيال بمعنى نقيض الحقيقة والواقع.

ج اللغة والمعتقدات والقيم والعادات وغيرها مما يسري في المستوى الأعلى للعقل الجمعي للمجتمع لها حاكمية على تطوّر الثقافة وتغيّرها، وإن وقوع تشابهات فكرية وسلوكية بين مجتمعين ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين لا يعني بالضرورة حدوث إزاحات فيما سندعوه بالحاكميات الثقافية الكبرى للمجتمع، ولا يعني بالتالي وقوع التثاقف بالضرورة، أي أن تسري الثقافة الأولى للثانية أو العكس، لكن هذا لا ينفي عدم الاحتمال بشرط وقوع إزاحة جوهرية في الحاكميات وشروط أخرى.

أما في مسألة المثاقفة وآليات النسبة الثقافية فخلصنا إلى ثلاثة عوامل يجب الانتباه إليها قبل الحكم بوقوع المثاقفة، وهي:

أولا: الحاكميات الثقافية: وعنينا بها القضايا التي تسري في المستوى الأعلى من العقل الجمعي لمجتمع ما على اعتبار مرجعي، وهذه القضايا مختلفة من ثقافة إلى أخرى من حيث ثبوتها وتغيّرها ربما باستثناء اللغة والاعتقاد، ولا نعني بالاعتقاد الدّين حصرا، وإنما النظرة إلى الوجود بشكل عام، هذه الحاكميات بما هي ثابتة نسبيا هي ما يحكم المرجعية الثقافية.

ثانيا: حجم الإزاحة وطبيعتها: سلّمنا بأن الثقافات تتغير وتتبدّل وتتطوّر، وأن كل إزاحة في عنصر من عناصر الثقافة في مجتمع ما تُشكّل بعد حدوثها إطارا ثقافيا جديدا يختلف عن سابقه بقدر حجم هذه الإزاحة وقيمة العنصر المُزاح في البنية الثقافية موضوع الدراسة.

ثالثا: القصدية: وعنينا بها وجود "القصدية" عند من يُحدِث الاختراق وعند من يتلقّاه، فالمُتلقّي ينسب في وعيه وفي تشاركيّته الاجتماعية والثقافية ما يتلقّاه إلى ثقافة أخرى إلى أن ينتقل هذا التركيب الثقافي الوارد من منطقة الوعي إلى منطقة اللاوعي بفعل العادة إذ أصبح جزءا من التشكيل الثقافي الجديد. وافتراض الاختراق الثقافي القصدية فيه ضرورية من الطرفان المؤثّر والمتأثّر، المؤثّر بما يعيه من امتداد وربما من أحكام، إذ لو تغيّبت قصدية ووعي المؤثّر لتغيّر الأثر وتأوّل، والمتأثر كذلك بما ينسب نفسه إليه في لحظة التحوّل، إلى أن يستقر في لاشعوره فيصبح جزءا من ثقافته الجديدة، وهذا الانتقال إلى اللاشعور لا يعني العجز عن إقامة الربط بين هذه المنطقة من ثقافة المتلقّي وبين الثقافة المؤثرة، وهذا يُحيلنا إلى المبدأ الذي أشار له "باستيد" وهو فكرة "العلّتين" اللتين تدخلان في علاقة جدلية في أية عملية مثاقفة، وهما العلة الداخلية والعلّة الخارجية، فالعلة الداخلية لثقافة معينة هي طريقة عملها الخاصة، أي منطقها الخاص الذي قد

يُشجّع أو يُعرقل التغيّرات الثقافية الخارجية، في المقابل فإن العلّة الخارجية المرتبطة بالتغيّر الخارجي المنشأ، لا تعمل إلا من خلال قابلية العلة الداخلية.

أما الفصل الثاني فقد اعتنى بمسألة التصوّف والفلسفة، ابتداء من تعريف التصوّف لغة واصطلاحا، ومن ثم محاولة فهم التجربة الصوفية والمعرفة الصوفية وعلاقة ذلك بالفلسفة، وخلُصنا فيه إلى أن:

١. ثمة شرعية معتبرة لإطلاق لفظة "فلسفة" على المعرفة الصّوفية إذا كان العقل المجرّد جزء من بنيتها المعرفية في المرحلة الأولى، وإن كان ثمة اشتراك بين العقل المجرّد والكشف الصوفي في النتيجة النهائية للمعرفة.

٢. المعرفة الصوفية التي تستند إلى التجربة الصوفية لها اعتبار معرفي إذا ما نفينا الحتمية العلمية لباقي الأدوات المعرفية (التجربة والعقل).

أما الفصل الثالث فقد اعتنى بمصادر التصوّف الإسلامي المُبكّر لغاية (القرنين الثالث والرابع الهجريين) كما قدّمه المُستشرقون والمفكّرون العرب المعاصرون، وبعد تطبيق الشروط التي اعتبرناها في الفصل الأول خلُصنا إلى أن:

١. لم يُقدم أي من المستشرقين والمؤمنين بتأثير العامل الخارجي جوهريا في نشأة التصوّف برهانا واحدا على اختراق هذه التأثيرات الخارجية لمنطقة **الحاكميات الثقافية الكبرى** في الزمن الذي دُرست فيه نشأة التصوّف الإسلامي، على الصعيد الاعتقادي مثلا لم نجد برهانا على أن التأثير الخارجي قد بدّل في الاعتقادات الضرورية التي تُنسَب إلى الإسلام عند متصوّفة ذلك الزمان، كذلك لم نجد براهين على تغييرات مهمة في حاكمية اللغة أو القيم أو العادات وغيرها، إن مناهج التأثير والتأثّر ورصد المتشابهات قد بان ضعفها وتهافتها.

٢. وإذا لم يقم البرهان السابق من أساسه، فإن المعيار الثاني وهو **حجم الإزاحة في الحاكمية الثقافية المرصودة وطبيعتها** لم تقم بطبيعة الحال.

٣. المعيار الثالث وهو **القصدية**؛ لم يُقدِم لنا أي من المؤمنين بالتأثير الخارجي برهانا على أن المؤثر الخارجي واع بتأثيره في التّصوّف الإسلامي ويقصده، أو أن المتأثرين (أي المتصوّفة) ينسبون أنفسهم إلى أدبيات وثقافة هذا الوافد الثقافي، إن كل ما توارد إلينا من تأسيسات المتصوّفة الأوائل مما استعرضناه في الفصل الثاني أو ما ذكره بعض المستشرقين مثل ماسينيون والمفكرين العرب مثل بدوي وأبو الوفا التفتازاني وحسن حنفي من أمثلة إنما تنسب نفسها إلى مصادر الدّين الإسلامي (النص القرآني والسيرة النبوية)، واختلاف بعض التأويلات لهذه النصوص مقبول إذا ما كان الإطار التأويلي ما زال ينسب نفسه إلى الثقافة العربية الإسلامية.

٤. أن ثمة دلالة في تحوّل الرأي الاستشراقي بعد العام ١٩٢١، كما يؤكد نيكلسون بما أوردنا، إذ لا جدل أن القرن التاسع العشر كان قرن الاستشراق بامتياز، وأن التصوّف الإسلامي كان عنوان تديّن الدولة العثمانية، وأن في ضرب هذا العنوان مصلحة سياسية كبرى، إذا ما علمنا أن بعض العمل الاستشراقي في القرن التاسع عشر خصوصا ما يتعلّق بالمستشرقين الذين درسوا النواحي العقدية للإسلام كان عملا حكوميا! الحكومات كانت تُنفِق على دراسة الشرق! أليس ثمة دلالة في أن يكون العام الذي سقطت فيه الدولة العثمانية وأعلن عن قيام الجمهورية التركية بخصائصها الجديدة – وأعني العام ١٩٢٢–هو ذات العام الذي يُعلن فيه نيكلسون تبدّل الموقف تجاه نشأة التصوّف؟

٥. إن المتتبع لآراء المستشرقين المبكّرة في مناهج التأثير والتأثر وإقامة المتشابهات، ليلحظ أن التسليم بهذه المنهجية في الحكم لا يعني فقط الوقوع في شرك اتهام التصوّف بالنشأة الخارجية، وإنما يعني كذلك اتهام الإسلام نفسه بالنشأة الخارجية! فتطبيق هذا المنهج بالكيفية التي قُدّمت سيعني

أن الإسلام الذي يحمل بعض الأحكام التوراتية وعبادات تُشبه بعض العبادات الزرادشتية ويقترب من بعض المفاهيم المسيحية أنه دين توفيقي استعار ما قبله وادعى الأصالة لنفسه!

٦. أن القرن العشرين وبما يتعلّق ببعض المستشرقين المتأخرين والمفكرين العرب الذين درسوا نشأة التصوّف الإسلامي استمروا تحت تأثير العقل الاستشراقي المبكّر في المسألة، فعلى الرغم من النقد الذي بدا قاسيا للنشأة الخارجية للتصوّف الإسلامي إلا أن النتائج كانت في معظمها تخفيفية ولا تقوم على نفي تام للمسألة.

أما الفصل الرابع والذي يمثّل المحور الرئيسي لهذه الدراسة، فقد عرض فلسفة الشيخ الأكبر الصوفية من خلال ثلاث نظريات وهي : الأعيان الثابتة ووحدة الوجود ونظريته في الكلمة أو الإنسان الكامل، دار حولها جدل كبير بما يخص نسبتها إلى الثقافة العربية الإسلامية، ثم بيّن هذا الفصل بتطبيقه للمعايير التي تناولناها في الفصل الأول من هذه الدراسة نسبة هذه الأفكار واستنادها إلى الثقافة العربية الإسلامية، وقد خلصنا فيه إلى ما يلي:

١. أن ثمة افتراقا جوهريا بين نظرية ابن عربي في الأعيان الثابتة ونظرية أفلاطون في المُثُل، وأن التشابه قادم من اعتماد مبدأ الجوهر والعرض الذي كان سائدا عند المتكلّمين والفلاسفة المسلمين، وكذلك فإن ثمة فروقات جوهرية بين نظرية ابن عربي في الوجود ونظرية أفلوطين في الفيض، وعلى المنوال ذاته فإن ثمة فروقات جوهرية بين نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل ونظرية الكلمة في الفلسفة المسيحية.

٢. أما ما يتعلّق بالحاكميات الثقافية وما إذا كان ابن عربي قد أتى بما يمكن اعتباره استيرادا لحاكميات ثقافية جديدة: فإننا ندعي أن كل ما دار في فلكه ابن عربي في النظريات الثلاث المدروسة إنما يدور حول التوحيد والتنزيه، وما دار في فلكه في نظريته في الإنسان الكامل إنما هو قيمة عظيمة يُعطيها لنبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلّم وما جاء به من تشريع، وإن كان قد استخدم ما

أتيح في زمانه من كلمات وعلوم وبناءات فلسفية، وهذا لا يُحدِث خللا على المستوى الأعلى للعقل الجمعي، فجُلّ ما قد يُعتبر صادما من فهمه فهو إما تأوّله من القرآن الكريم أو أنه أصلا مسألة مسكوت عنها قرآنيا، فلم يجد حرجا في إطلاق خياله فيها، والأهم من ذلك أنه يعتبره غير ملزم لأحد، وعليه فإننا لا نرى فيما قدّمه ابن عربي شيئا يمس أيا من الحاكميات الثقافية العربية الإسلامية.

٣. أما ما يتعلّق بحجم الإزاحة وطبيعتها: ووفقا لما قلناه في النقطة السابقة من إقرارنا أن منطقة الحاكميات لم تُمَس، فنقول هنا بأنه ليس ثمة إزاحة بالأصل لتُقاس، ولو افترضنا جدلا بأن ثمة ما هو وارد عند ابن عربي وقادم من ثقافة مخالفة، أو أن ابن عربي كان في بعض منه "أفلوطينيا" محدثا متخفيا، إذا افترضنا ذلك فأيضا ليس ثمة إزاحة إذ هذا المأخوذ فرضا من أفلوطين إنما هو ليس مخالفا للإطار الثقافي العربي الإسلامي خصوصا ما يتعلّق منه بالتوحيد، وخصوصا كذلك أن ابن عربي أخضعه للبنية الثقافية العربي الإسلامية، وتجدر الإشارة هنا إلى ما أشرنا إليه في الفصل الثالث من قول حسن حنفي أن الأفلوطينية المحدثة متأثرة بالتصوّف الشرقي، فهي معلولة لا علة كما يقول حنفي، يُقاس على هذه المسألة نظرية المُثُل عند أفلاطون ونظريات الجوهر والعرض عند المتكلمين والأشاعرة، ببساطة هذه علوم وردت إليهم بكلماتها ورموزها وبنوا بها تصوّرات وأنتجوا قضايا لا تُخالف بنيتهم الثقافية، والأمر نفسه منطبق على ما قدمناه في مسألة نشأة التصوّف الإسلامي ومصادره، فمن أقر بأصالة التصوّف وأنه كان نتاجا لتأمل الآيات القرآنية والحديث الشريف كمصدر أساسي، لا يحق له أن يعزل ابن عربي عن هذا الوصف.

٤. إن البحث قد أوضح أن ابن عربي ينسب نفسه إلى هذا الإطار العربي الإسلامي، ليس فقط باستشهاداته وسعيه الدؤوب إلى الاستدلال بالقرآن والحديث وكبار الصوفية من قبله، وليس فقط بتثبيته لعقيدته في فاتحة أعظم كتبه، بل بلسانه حين نسب ما جاء في كتابه فصوص الحكم إلى

النبي صلى الله عليه وسلّم، وهذه النسبة مهمّة جدا على صعيد الوعي الثقافي، إذ إن هذه القصدية التي نُشير إليها هي ما سيُحمل في العقل الجمعي لمن سيتلقّى هذه النصوص، بل على الأكثر، إن ما سيعيش منها حقا هو ما انتسب إلى الثقافة التي نسب نفسه إليها، وأي قول مناف لإدراكات العقل الجمعي لثقافته سيخرج إما بالقول بأنه مُلفّق على صاحبه أو أنه سيموت تحت وطأة الرفض الثقافي له. وهنا وجب التذكير مرة أخرى بفكرة العلّتين التي أشرنا بها عند باستيد.

وختاما نقول كان التصوّف الإسلامي عربيا إسلاميا خالصا، وكانت فلسفة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الصوفية عربية إسلامية خالصة، وكان مثلنا مع مستشرقي القرن التاسع عشر كمثل المجنون الذي ألقى في البئر حجرا، فاجتمع عُقلاء القرية على إخراجه بشق الأنفس، فما الحال لو تبيّن أن الذي ألقى حجر التصوّف الإسلامي في بئر الثقافة الأجنبية كان مُغرِضا لا مجنونا، ستكون مهمّة العُقلاء لا ريب أصعب. إن التكرار في بعض الأفكار لا يعني التشابه، وأن التكرار والتشابه لا يعنيان وقوع التثاقف والتأثّر.

إن تركة تنبض بالنور كتركة التصوّف الإسلامي لا يليق بها أن تُلقى في مهاوي الآبار، وإن صوفيا مثل الشيخ الأكبر لا يليق به، بل بنا، أن تُطمس معارفه وفتوحاته لأن مدعيا نسبها بغير برهان إلى غير الإسلام وغير العروبة.

رحم الله الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي فقد كان علما إسلاميا قلّ ما يجود تاريخ الأمم بمثله.

والله يقول الحق ويهدي السبيل، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

أولا: المراجع العربية

القرآن الكريم

أبو زيد، نصر حامد (1983)، **دراسة في تأويل النص القرآني عند محيي الدين ابن عربي**، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان.

أبو ريان، محمد علي (بدون تاريخ نشر) تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢،ط٣، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2009)، **مقدّمة ابن خلدون**، تحقيق إيهاب محمد إبراهيم، مكتبة ابن سينا، القاهرة – مصر.

ابن عربي، محيي الدين (1980)، **فصوص الحكم**، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان.

ابن عربي، محيي الدين (2011)، **الفتوحات المكية**، تحقيق أحمد شمس الدين، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

ابن عربي، محيي الدين (2010)، **رسائل ابن عربي**، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان.

ابن عربي (2002) **رسائل ابن عربي: القطب والنقباء وعقلة المستوفز**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان.

ابن عربي، محيي الدين (2003)، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان

ابن عربي، محيي الدين، (1985) **شجرة الكون**، تحقيق رياض العبدالله، دار القلم (ط٢)، لبنان.

ابن نبي، مالك (2000)، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق – سوريا

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (بدون تاريخ نشر) **لسان العرب**، تحقيق عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة– مصر.

التفتزاني، أبو الوفا الغنيمي (1983)، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

الحكيم، سعاد (1981) **المعجم الصوفي**، دندرة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان.

الراشد، محمد (2003)، **وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي**، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق – سوريا.

الراشد، محمد (2002) **إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي**، الأوائل للنشر والتوزيع، حلب – سوريا

الساعاتي، سامية حسن (1983) **الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي**، دار النهضة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت – لبنان.

السيد أحمد، عزمي طه (2015)، **نظرة جديدة للثقافة ومدخل إلى علم ثقافة إسلامي**، عالم الكتب الحديث، اريد – الأردن.

السيد أحمد، عزمي طه (2015)، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن.

الشافعي، محمد بن إدريس (بدون تاريخ) **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاك، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان

الغزالي، أبو حامد (2010)، **إحياء علوم الدين**، تحقيق علي محمد مصطفى و سعيد المحاسني، دار الفيحاء، دمشق– سوريا.

الغزالي، أبو حامد (2001)، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد محمد أبو ليلة و نورشيف عبد الرحيم رفعت، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن– الولايات المتحدة الأمريكية.

الغزالي، أبو حامد (بدون تاريخ نشر) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة – مصر

الغزالي، أبو حامد (1964) ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، ط١، دار المعارف بمصر، القاهرة – مصر.

القشيري، أبو القاسم (2001)، **الرسالة القشيرية**، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.

النفري، محمد بن عبد الجبار (1997) **المواقف والمخاطبات**، تحقيق أرثر يوحنا أربرى، دار الكتب العلمية، لبنان.

النعيمي، أيوب عبدالحميد (2016)، **أصول التصوف الإسلامي من منظور المستشرقين**، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ع 43، الجزائر.

باومان، زيجمونت (2019)، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان

بدوي، عبد الرحمن (1975)، **تاريخ التصوف الإسلامي**، وكالة المطبوعات، الكويت.

بدوي، عبد الرحمن (1993) **موسوعة المستشرقين**، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان

جولدتسيهر، إيجناس (2013) **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، المركز القومي للترجمة، القاهرة – مصر.

حنفي، حسن (2009)، **من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف**، ج1، دار المدار الإسلامي، بيروت– لبنان.

حنفي، حسن (2012)، **الهوية**، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة – مصر.

حيدر، علي (2007)، **التصوف الفلسفي في الإسلام : جذوره وسنده الإسلامي**، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، مج29، ع3، سوريا.

خوري، أنطوان(1984) مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

رسل، برتراند (2016) **التصوّف والمنطق ومقالات أخرى**، ترجمة عبد الكريم صالح وهالة عمران، دار الفرقد، دمشق–سوريا.

سامي، سحر (2017)، **التصوف الإسلامي بين الاشراق والهرمينوطيقا**، الجمعية الفلسفية المصرية، مؤتمر 28، الإسكندرية – مصر.

ستروس، كلود ليفي (بدون تاريخ نشر)، **العرق والتاريخ**، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان.

ستروس، كلود (1977)، **الانثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق – سوريا.

ستيس، والتر (1999)، **التصوف والفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر.

ستيس، وولتر (1984) **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

شيمل، آنا ماري (2006) **الأبعاد الصوفية للإسلام وتاريخ التصوّف**، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا – ألمانيا

عبد الله، عمر (1951)، العرف في الفقه الإسلامي، **مجلّة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية**، جامعة الإسكندرية، س5،ع12.

عبد الحميد، عرفان (2004)، **في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية**، إسلامية المعرفة، مج9، ع36، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن.

عبد الرحمن، طه (2014)، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت–لبنان.

طراد، مجيد مخلف (2015)، **الجذور الفكرية للتصوّف الإسلامي**، مجلّة التراث العلمي العربي، ع3، بغداد– العراق.

عفيفي، أبو العلا (1964)، **التصوّف الثورة الروحية في الإسلام**، دار الشعب، بيروت – لبنان.

عفيفي، أبو العلا (2009) **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي**، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة – مصر.

عماد، عبد الغني (2016)، **سوسيولوجيا الثقافة**، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان.

فوكو، ميشيل، (2008)، **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر (ط2)، المغرب.

لبصير، سمراء (2018)، **تلقي الخطاب الصوفي في النقد العربي بين القديم والحديث**، رسالة دكتوراة، جامعة محمد بوضياف، الجزائر.

ماسنيون، لويس (2004)، **آلام الحلاج**، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

ماسينيون، لويس (2006) **مذهب الحلاج**، ترجمة عبد الصمد بلكبير، مجلّة الملتقى، ع١٤. الجزائر

نيكلسون، رينولد (2002)، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نور الدين شريبة، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر.

يحيى، عثمان (2001)، **مؤلفات ابن عربي**، ترجمة أحمد محمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

ثانيا: المراجع الأجنبية

Chittick, William, "Ibn ‘Arabî", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

D. Bohm & B.J. Hiley, (1993), **The Undivided Universe**

Shear, Jonathan (2004),**Mysticism and Scientific Naturalism**, Sophia, Vol. 43, No. 1, May 2004, Ashgate Publishing Limited. Verginia, USA.

Halligan, Fredrica (2001), **The creative imagination of the Sufi Mystic, Ibn Arabi**, Journal of religion and health, Vol. 40, No. 2, Summer 2001.

THE ARAB ISLAMIC CULTURAL BASIS FOR THE PHILOSOPHY OF SUFISM IN ISLAM – IBN ARABI AS AN EXAMPLER.

By

Mohammad Husni Alsharif

Supervisor

Dr. Azmi Taha Assayed Ahmad, Prof

ABSTRACT

The study aimed to examine the emergence of Islamic mysticism in the Arab-Islamic cultural environment, through an understanding of culture and acculturation, and thus to highlight the main elements affecting it, such as the Qur'an text and the actions of the Prophet Mohammad, peace be upon him, and others. The study also aimed to understand the different dimensions of Islamic mysticism dealt with by researchers in it, by examining previous approaches that dealt with it, whether in terms of its definitions, spiritual experience or epistemological frameworks. The study also aimed to understand the Sufi philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi, through the main ideas of his Sufi philosophy and the validity of their attribution to the Arab-Islamic cultural environment. The study concluded that culture is an acquired practical knowledge, which includes a normative aspect, which is manifested in the conscious behavior of man with regard to his relationship to existence, and this practical knowledge is based on theoretical knowledge. And that the mechanisms of acculturation are based on three main factors: cultural governance, the size of the displacement, its nature and intentionality, and the study also concluded that Sufi knowledge based on Sufi experience has an epistemological consideration. An external cultural factor in the emergence of Islamic mysticism, and thus Islamic mysticism has emerged as a purely Arab Islamic development, and the study also concluded that there are fundamental differences between the ideas presented by Ibn Arabi and some

foreign ideas that some researchers tried to return the philosophy of Ibn Arabi to, and that the evidence It is not based on the fact that some similarities have led to an external cultural penetration of Ibn Arabi's Sufi philosophy, and thus Ibn Arabi's ideas are attributed to the Arab-Islamic cultural framework to which he attributed himself, as they are purely Arab-Islamic.